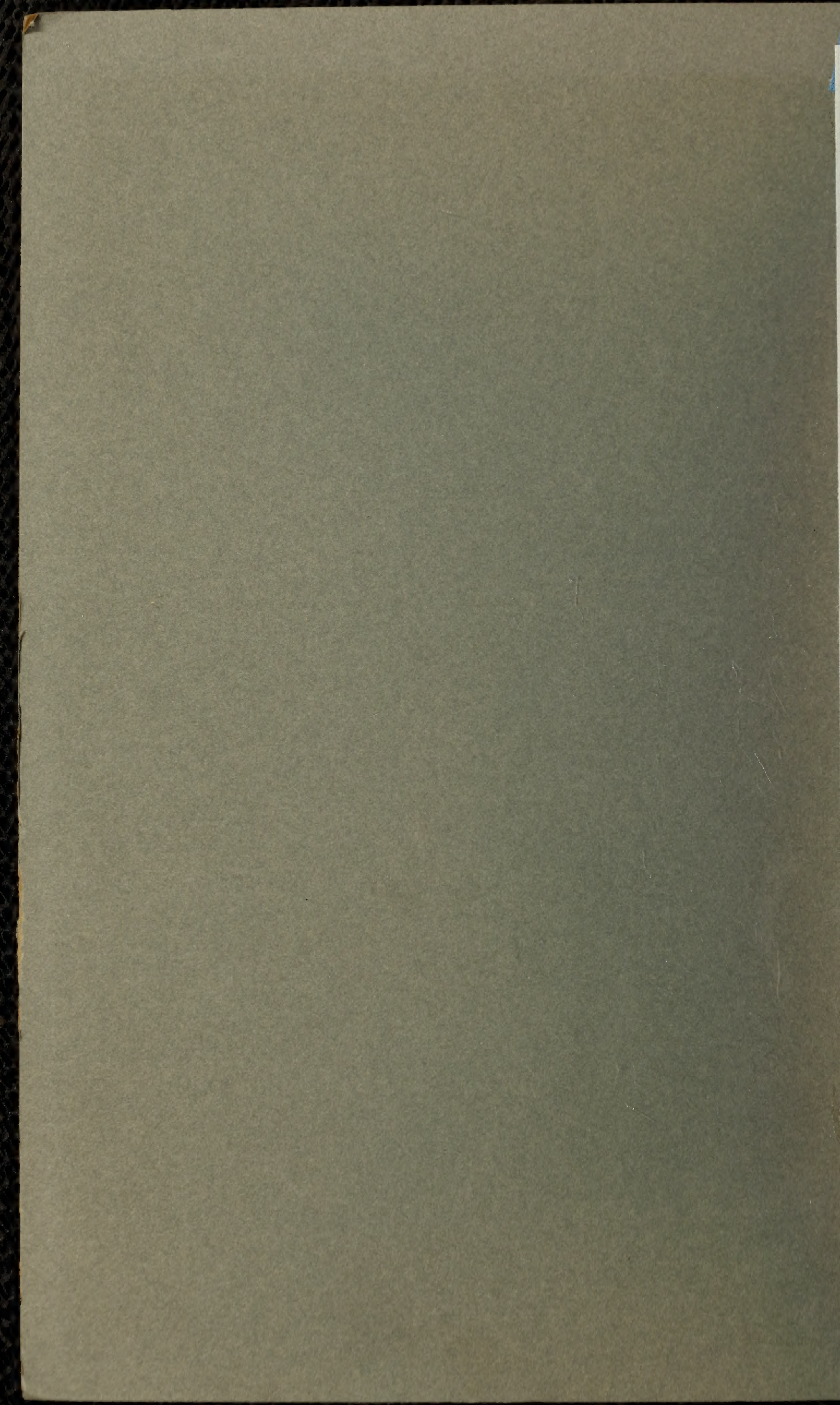


Adler, Max
Politik und Moral



Nach dem Weltkrieg

Schriften zur Neuorientierung der auswärtigen Politik

Heft 5

Politik und Moral

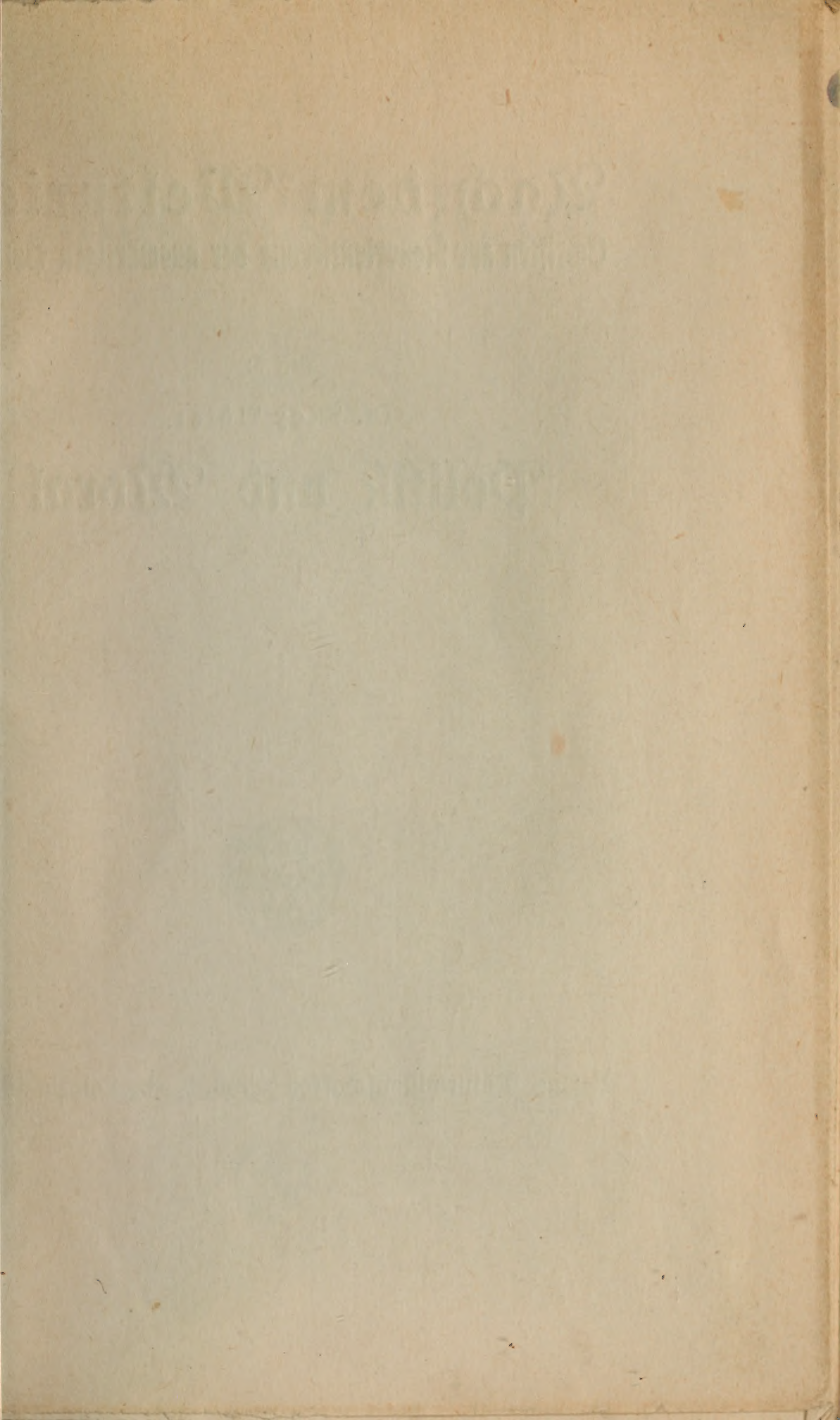
von

Dr. Max Adler



Verlag Naturwissenschaften G. m. b. H., Leipzig 1918.





Nach dem Weltkrieg

Schriften zur Neuorientierung der auswärtigen Politik.

Heft 5:

Dr. Max Adler

Politik und Moral



Verlag Naturwissenschaften G. m. b. H., Leipzig 1918.

Politik und Moral

Von

Dr. Max Adler



Verlag Naturwissenschaften G. m. b. H., Leipzig 1918.



Inhaltsverzeichnis:

Vorbemerkung

Die Frage, in welchem Verhältnis Moral und Politik zueinander stehen, ist gewiß für die Neuorientierung der auswärtigen Politik nach dem Weltkrieg von außerordentlicher Bedeutung und damit eine aktuelle Frage. Sie ist deshalb auch schon während des Krieges von verschiedenen Seiten behandelt worden.

Wir freuen uns, den Lesern hier eine Schrift vorlegen zu können, die den Widerspruch zwischen Moral und Politik und die Versuche, diesen Widerspruch zu rechtfertigen, einer tiefeinschneidenden Kritik unterzieht.

Sie beruht auf Aufsätzen, die in der Zeitschrift „Der Kampf" erschienen sind (Kap. I—V, IX u. XI im 9. Jahrgang unter dem gleichen Titel, Kap. VI im 10. Jahrgang unter dem Titel „Mohrenwäsche"). Dieselben sind aber für die vorliegende Veröffentlichung vielfach überarbeitet und wesentlich erweitert worden. Die Kapitel VII, VIII und X sind ganz neu hinzugekommen.

Der Verfasser sieht den Grund für die Zwiespältigkeit von Moral und Politik und für die Unmöglichkeit, sie in Uebereinstimmung zu bringen, in dem Klassencharakter des Staates; er findet die Lösung des Widerspruchs und des ganzen Problems im Sozialismus, der für ihn zugleich organisierter Pazifismus ist oder sein soll.

Das ist selbstverständlich — auch nach Meinung des Verfassers — nicht eine den Pazifismus beherrschende oder ihn bindende Lehre, sondern nur eine Auffassung neben anderen innerhalb des Pazifismus.

Es entsteht die Frage, ob es nicht eine Lösung des Problems gibt, die unabhängig von dem Gegensatz des Individualismus und des Sozialismus ist, oder doch unabhängig wenigstens von den Gegensätzen parteipolitischer Auffassung, und ob sich die Ethik der Politik nicht einer allgemeinen Ethik des Gesellschaftslebens, die sich in Uebereinstimmung mit der Ethik des persönlichen Lebens befindet, unterordnen läßt. Diese Frage soll bei Fortführung der Schriften „Nach dem Weltkrieg" möglichst bald von anderer Seite behandelt werden.

Die interessante und anregende Kritik aber, die in der vorliegenden Schrift an den bisherigen Versuchen, das Verhältnis von Moral und Politik zu bestimmen geübt wird, behält ihren Wert auch für jene Leser, die sich etwa von der hier gebotenen Erklärung des Widerspruchs und von dem Lösungsversuch des Verfassers wegen einer grundsätzlich abweichenden Auffassung des Gesellschaftsproblems nicht befriedigt fühlen.

Die Herausgeber.
L. Quidde.

I. Das Problem

Die Berufung auf die Forderungen der Moral erfüllt die Menschen zumeist mit den zwiespältigsten Empfindungen. Ueberall, wo ihr ganzer Ernst erfaßt wird, läßt sie die Seelen erschauern in Ehrfurcht und zugleich in freudigem Stolz vor der großen Aufgabe, die die Moral für den Willen jedes einzelnen setzt; denn sie erst ist es, die ihn aus seiner ichhaften Vereinzelung heraushebt, um ihn zum Glied einer geistigen Gemeinschaft zu machen, die alles Menschliche umfaßt. Verantwortung und Pflicht erfüllen nun das Gemüt mit ihren neuen Zielsetzungen, die trotz der unbeugsamen Strenge, mit der sie auftreten, nicht als Fessel empfunden werden; sondern indem sie die ganze Stärke und Festigkeit des Willens aufrufen, ihnen zu entsprechen, erhöhen sie das Kraftgefühl und die Würde des eigenen Selbst, das inmitten einer feindlichen Welt seinen Weg unbeirrbar verfolgt und den Dingen und Verhältnissen ringsum den Stempel seines sittlichen Charakters aufprägt — in der Ungunst dieses Kampfes vielleicht untergehend, aber nie sich selbst verlierend. So leuchtet die Moralgesetzlichkeit wirklich nach dem unvergänglichen Gleichnisse Kants wie ein anderer Sternhimmel in das Dunkel des menschlichen Trieblebens hinein und richtet es nach unverrückbaren Zielen aus, wie der Polarstern dem Schiffer auf pfadlosen Meere den Weg weist.

Aber noch voll von der Tiefe dieser Anschauung wird das Gemüt schon bei der bloßen Nennung des Wortes Moral von

einer Menge ganz anderer Vorstellungen bestürmt, die jene Hochstimmung alsbald in ein mitleidiges Lächeln über eine Illussion ausmünden läßt, der man wieder einmal erlegen sei. Denn kein größerer Widerspruch läßt sich, scheint es, denken, als zwischen jener hohen Bedeutung der Moral, wie ihre Idee sie fordert, und der Schwäche ihrer Geltung im wirklichen Leben. Ist sie hier doch zum Spott geworden vor der entschlossenen Rücksichtslosigkeit und Selbstsucht der Skrupellosen, ja noch mehr, zur Fessel gerade der Edleren und tiefer Gearteten, die sie jenen gegenüber zu Schwächlingen stempelt. Was ist Moral, so gesehen, denn eigentlich anderes, als ein Hirngespinst, ein Traumbild weltfremder Schwärmer oder lebensunfähiger Kümmerlinge, die sich vergebens in ihr eine Barriere zu errichten suchen zum Schutz gegen die unbedenkliche Kraft und Entschlossenheit der Draufgänger des Lebens?

Eine solche Wertung der Moral liegt besonders nahe, wenn man ihre Beziehung nicht bloß zum persönlichen Leben ins Auge faßt, sondern zu jenem anderen, größeren Lebenszusammenhang, der unser aller Existenz und Entwicklung umfaßt, zum staatlichen Leben und zu der auf dessen Ordnung bewußt gerichteten Tätigkeit, der Politik. Nirgends klafft der Widerspruch stärker als hier.

In der Tat: was haben auch Politik und Moral miteinander zu schaffen? Seit einmal das berüchtigt gewordene Wort eines Großspekulanten aufflatterte: „Mit Moral baut man keine Eisenbahnen", ist es von vielem stillen Beifall begleitet geblieben. In der Politik aber scheint dieses Bekenntnis sogar zum eingestandenen Motto geworden zu sein. Politik, so meint man, ist eben ihrem Wesen nach P a r t e i politik, Interessenvertretung, entscheidend ist der Egoismus der Partei, ihre Herrschsucht, ihr Streben nach Besitz und unbeschränkter Macht. Wo derart einander im Grunde ausschließende Interessengruppen aufeinander stoßen, diktiert eben nur der Herrschaftszweck die Mittel, und alle Moralanrufung wird in solchem Kampfe entweder zur Selbsttäuschung oder viel öfter noch zur Heuchelei und Demagogie.

Daß trotzdem aber keine politische Partei auf die Anrufung der Moral verzichtet, jede nicht nur sich durchsetzen, sondern ihren Sieg auch für berechtigt anerkannt wissen will, läßt bereits hier das Verhältnis von Politik und Moral höchst problematisch erscheinen. Gleichwohl tritt dieser Umstand hier noch nicht ganz offen zutage. Denn indem sich alle Parteien doch in einer gemeinsamen Sphäre bekämpfen, nämlich innerhalb einer Staatsordnung und innerhalb eines Gemeinwesens, erscheint dadurch, daß sie alle nur die bessere Einrichtung dieser gemeinschaftlichen Umgebung anzustreben scheinen, jede Partei natürlich auf ihre Weise, zuletzt doch ein moralischer Begriff, nämlich das Gemeininteresse, das Wohl des Ganzen, ihre Handlungsweise zu bestimmen. Wenigstens gehört dies zur Ideologie aller politischen Parteien, deren überzeugte Anhänger den Weg ihrer Partei eben als den richtigen Weg zur Wahrung des Gemeininteresses betrachten. Und so scheint damit wenigstens für die innere Politik doch ein moralisches Kriterium zugestandenermaßen zu bestehen, nämlich eben dieses Wohl des Ganzen, ein Umstand, dem es völlig entspricht, daß es im Parteikampf kein gefährlicheres und von jeder Partei heftiger zurückgewiesenes Argument gibt, als daß sie durch den Sieg ihrer Interessen das Ganze schädige.

Aber selbst dieses letzte Zipfelchen, mit dem Politik noch an Moral streift, fällt auf jenem Gebiete weg, das das eigentliche im Völkerleben entscheidende Wirken der Politik ausmacht, auf dem Gebiete der äußeren Politik. Denn hier ist ja kein größeres Ganze, kein höheres Gemeinwohl vorhanden, in dessen Dienst die Politik sich gestellt sieht, als eben jenes des eigenen Staates, so daß hier das moralische Interesse des Gemeinwohls geradezu pflichtmäßig zusammenzufallen scheint mit dem entschiedensten Egoismus jedes der einander gegenüberstehenden Staaten selbst. Bei dem Mangel jeglicher Rechtsordnung zwischen den Staaten und jeglicher richtenden Gewalt über ihnen erscheinen hier ausschließlich die Interessen der einzelnen Staaten und die Fülle der Macht, die hinter ihnen steht, entscheidend. Da fallen nun auch

noch die letzten ideologischen Verhüllungen von dem Bilde einer Politik, die sich jetzt als nackte und eingestandene Gewaltausübung darstellt. Ihr ganz logisches und unentbehrliches Mittel ist der Krieg; und er ist noch ihr ehrlichstes. Denn keinerlei sonstige Wege der Gewalt, Ueberlistung und Hintergehung, des Vertragsbruches und der Treulosigkeit bleiben unbetreten, wenn sie nur taugliche Wege zum Ziele der Machtbehauptung oder Machterweiterung eines Staates sind oder zu sein scheinen.

Das geistesgeschichtlich Seltsame und eigentlich unser Problem erst Vollendende ist nun aber, daß in diesem Wesen der Politik nicht etwa nur eine beklagenswerte Uebung böser Staatsmänner vorliegt, sondern ein von der philosophischen Kritik ganzer Jahrhunderte und erleuchteter Köpfe gebilligtes Verhalten, das geradezu als aus den Lebensbedingungen der Staaten und Völker stammend gerechtfertigt wird. Es handelt sich hier um in der Staatstheorie altbekannte Dinge. Aber zur besseren Anschaulichkeit unseres Problems wird es nützlich sein, einige hauptsächliche Stimmen aus der langen Reihe der Denker zu hören, die den nackten Gewaltcharakter und die gänzliche Beziehungslosigkeit zur Moral als das Wesentliche der Politik betrachten.

Am Anfange des neuzeitlichen Denkens über diesen Gegenstand steht Nicolo Machiavelli, dessen Buch „Ueber den Fürsten" mit einer seltenen Aufrichtigkeit des Denkens und Unerschrockenheit vor seinen Konsequenzen die Seele aller Politik entwickelt: den reinen Machtgedanken. Es ist schon ein großes Mißverständnis dieses Buches, wenn man nach ihm den Ausdruck „Machiavellismus" für eine besonders verwerfliche Art der Politik geprägt hat. In dieser Prägung liegt eben jene Heuchelei oder zumindest ideologische Selbsttäuschung, die Machiavellis Kritik bekämpfen will. Selbstverständlich meint auch er nicht, jede Politik müsse „machiavellistisch" sein; auch nach ihm soll der Fürst „nicht vom Guten lassen, wo dies möglich ist" [1]. Ja, er preist

[1] Machiavelli, Der Fürstenspiegel, übersetzt von Friedrich dem Großen. Diederichs, Jena 1912, Seite 60.

sogar in einem besonderen Kapitel (Kapitel 9) den Volksfürsten, der das Ziel des Volkes sich zu eigen gemacht hat, das „viel erhabener ist als das Ziel der Großen: diese wollen unterdrücken, jenes aber unbedrückt sein". Aber das Entscheidende für das Verständnis Machiavellis liegt darin, daß seine Darstellung der Politik nicht etwa bloß eine Verteidigung der absoluten Fürstengewalt sein will, wie dies oft genug mißverstanden wurde, sondern eine Darlegung des Wesens aller Politik überhaupt, sofern sie als Lebenselement eines kräftigen Staates erscheint. Und daraus folgt, daß seine Politik ebenso für den Volksfürsten gilt wie für den Volkstyrannen, ja daß sie überhaupt nicht bloß für den Fürsten gilt, also gar nichts damit zu schaffen hat, etwa bloß Anweisung zur Begründung einer starken Selbstherrschaft zu sein, sondern ebenso für eine Volksherrschaft geltend gedacht ist, für eine Republik, kurz für jeden Staat, der sich mächtig behaupten und seine Macht erweitern will. Freiheit, Unabhängigkeit und Macht des Volkes, das sind die letzten Ziele, denen Machiavelli zugewendet ist, wie denn auch sein Buch in den Aufruf ausklingt, Italien von den Barbaren zu befreien und die Einheit der Italiener zu begründen. Seinem Standpunkt sind also die politischen Ideale nicht fremd; um so schärfer tritt deshalb das Problem einer amoralischen, ja antimoralischen Politik bei ihm hervor.

Er selbst hat dafür die Erklärung gesucht, indem er auf den klaffenden Widerspruch von moralischer Forderung und wirklichem Leben hinweist: „Die Art, wie man lebt, ist so verschieden von der Art, wie man leben sollte, daß, wer sich nach dieser richtet statt nach jener, sich eher ins Verderben stürzt, als für seine Erhaltung sorgt; denn ein Mensch, der in allen Dingen nur das Gute tun will, muß unter so vielen, die das Schlechte tun, notwendig zugrunde gehen. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, imstande sein, schlecht zu handeln, wenn die Notwendigkeit es erheischt"[2]. Von da aus entwickelt Machiavelli seine bekannten Konsequenzen, also zum Beispiel: „Ein Fürst muß sowohl den

[2] A. a. O., Seite 51 und 52.

Menschen wie die Bestie zu spielen wissen." „Ein kluger Herrscher kann und soll sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Schaden gereicht und die Gründe, aus denen er es gab, hinfällig geworden sind." Ueberhaupt kann „ein Fürst nicht alles das beobachten, was bei anderen Menschen für gut gilt; denn oft muß er, um seine Stellung zu behaupten, gegen Treu und Glauben, gegen Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Religion verstoßen"[3]. Mord, Gewalttat aller Art und Betrug erscheinen von da aus als Mittel der Politik, bei denen nur die Frage ihrer Zweckmäßigkeit in Betracht kommt. So wird die Tat des Cäsare Borgia, mit welcher er seine Gegner unter dem Schein einer Versöhnung nach Sinigaglia lockte, um sie dort umbringen zu lassen, als eine solche, die „beachtenswert ist und Nachahmung verdient", hervorgehoben. (A. a. O., Seite 23.) Und von der Unterwerfung neuer Gebiete wird kaltblütig gesagt: „um sie sicher zu beherrschen, genügt es, die Familie des früheren Herrschers auszurotten". (A. a. O., Seite 5.) Bei alledem aber — und dieser Teil der Ausführungen Machiavellis erscheint heute besonders interessant — soll auf den Schein der Moral nicht verzichtet werden. „Ein Fürst braucht nicht alle obengenannten Tugenden zu besitzen, muß aber im Rufe davon stehen. Ja, ich wage zu sagen, daß es sehr schädlich ist, sie zu besitzen und sie stets zu beobachten; aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig und ehrlich zu scheinen, ist nützlich. . . . Alles, was man von ihm sieht und hört, muß Mitleid, Treue, Menschlichkeit, Redlichkeit und Frömmigkeit atmen. Und nichts ist nötiger als der Schein dieser letzten Tugend; denn die Menschen urteilen insgesamt mehr nach den Augen als nach dem Gefühl. . . . Jeder sieht, was du scheinst, wenige fühlen, was du bist, und diese wagen es nicht, der Meinung der Menge zu widersprechen, welche die Majestät des Staates zum Schilde hat."[4].

Wir haben Machiavelli etwas ausführlicher zu Wort kommen lassen, weil damit am besten jene Auffassung vom Wesen der

---

[3] A. a. O., Seite 58 bis 60.

[4] A. a. O., Seite 60.

Politik charakterisiert wird, die den eigentlichen Gegensatz zur Moral eröffnet. Und man glaube ja nicht, daß diese Gedanken Machiavellis bloß von literarhistorischem Interesse seien. Nicht einmal das ist richtig, daß sie, wie man oft sagen hört, zwar durch die spätere Praxis der Staaten und Politiker nur zu sehr gerechtfertigt, aber doch niemals wieder mit solcher Offenheit ausgesprochen und gerechtfertigt wurden. Vielmehr schließt sich an Machiavelli eine Kette der glänzendsten Geister von Philosophen, Gelehrten und Staatsmännern, die bis auf die heutige Zeit, wenn auch nicht alle, so doch entscheidende Gedanken des Machiavelli zu ihrem politischen Standpunkt genommen und damit das Wesen der Politik ganz im Sinne jener so verrufenen Lehre bestimmt haben, wie sehr sie wahrscheinlich auch jede Gemeinschaft mit dem Urheber derselben vor ihrem Bewußtsein ablehnen mochten. Nur an einige markantere Beispiele sei hier erinnert.

Nach der Lehre von Thomas Hobbes birgt sich in der Souveränität des Staates die höchste Macht, was wörtlich zu verstehen ist, das heißt, sie steht über Recht und Moral, denn sie schafft erst den Unterschied von Recht und Unrecht, Gut und Böse. Was die absolute Macht des Staates erlaubt, ist gut, was sie verwirft, ist böse. Danach bestimmt sich das Urteil über alle Handlungen des Staates; der Staat, der aus eigener Kraft handelt, kann daher gar nichts Unmoralisches tun.

Baruch Spinoza verkündet in seinem Traktat über Politik das Recht des Staates, Verträge zu brechen. Das einem anderen gegebene Versprechen, heißt es dort im § 12, bleibt nur so lange bestehen, als sich der Wille des Versprechenden nicht geändert hat. Denn wer die Macht hat, sein Versprechen aufzuheben, der hat sich nicht seines Rechtes begeben, sondern „hat bloß Worte hergegeben".

Vereinigen sich derart verschiedene Denker in dieselbe Auffassung, so darf nationaler Dünkel nicht glauben, daß dies bloß Ansichten fremder Kulturvölker, eines Italieners, eines Engländers und eines holländischen Juden wären, ein Argument, das, trotzdem

es tief unter dem Niveau wissenschaftlichen Denkens liegt, der Gelehrtenwelt unserer Tage leider nicht fremd geblieben ist. Der deutsche Kulturkreis hat bis auf die heutige Zeit durch glänzende Namen Beiträge zur gleichen Auffassung beigesteuert.

So ist es vor allem der Philosoph der besten aller Welten, Leibniz, der unbedenklich dafür eintrat, daß der Staat einen Präventivkrieg führen, also über seinen Nachbarn herfallen dürfe, wenn es sein Interesse gebiete, und den Anlaß dazu durch List oder Gewalt herbeiführen dürfe.[5]

Aber auch Friedrich der Große, der als Kronprinz den Lehren Machiavellis mit einem entrüsteten „Antimachiavell" entgegengetreten ist, hat den Machiavellismus nicht nur praktisch durch den Ueberfall Maria Theresiens bewährt, sondern auch ganz im Geiste des Florentiners das Selbstbekenntnis niedergeschrieben, „daß es Tugenden gibt, die ein Staatsmann bei der Verderbnis unseres Zeitalters nicht ausüben darf". Auch er war ein beredter Verteidiger des Angriffskrieges.

Besonders aber ist in diesem Zusammenhange Hegel zu nennen, dessen auffallend mit imperialistischen Gedankengängen unserer Zeit zusammenfallende geschichtsphilosophische Anschauungen ja auch bereits dazu geführt haben, daß er gleichsam zum geistigen Schutzpatron einer neuen Aera der „Ideen von 1914" ausgerufen wurde, die mit diesem Unheilsjahre so glorreich begonnen haben soll. Hegel hat in seiner „Rechtsphilosophie" nicht nur den Krieg als solchen verteidigt, indem er ihn dem Winde über stehenden Gewässern verglich, der die nötige Bewegung erzeugt, die vor Versumpfung und Verfaulung bewahre. Er hat überdies als den einzigen Richtpunkt im Verhältnisse der Staaten zueinander das Wohl des Staates bezeichnet, und zwar nicht etwa als einer abstrakten sittlichen Idee, sondern als das ganz konkrete, durch die ganz bestimmten, zeitlich gegebenen Interessen

---

[5] Vgl. hierzu die interessanten, von H. Gomperz: „Philosophie des Krieges in Umrissen", Seite 145, zitierten Stellen aus den politischen Schriften Leibnizens.

des Staates und seiner äußeren Umstände bestimmte Wohl. (Vergleiche „Rechtsphilosophie“, § 337.) Daraus wird denn auch gefolgert, „daß das Wohl eines Staates eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Dasein, das ist ihr Recht, unmittelbar in einer nicht abstrakten, sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen Gedanken Prinzip ihres Handelns und Benehmens sein kann“. Das klingt machiavellistisch genug. Von da aus ergibt sich für Hegel der grundlegende Unterschied einer Staatsmoral gegenüber der Privatmoral, der freilich nur im Gesamtzusammenhange seiner Geschichtsphilosophie wirklich begriffen werden kann, wie noch später zu zeigen sein wird.

Daß endlich in unserer Zeit die Machtpolitik zwei so glänzende theoretische Vertreter gefunden hat, wie Treitschke und Bismarck, sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Insbesondere ist es in bezug auf die Ereignisse dieses Krieges interessant, sich zu erinnern, daß es niemand anderer als Bismarck war, der erklärte: „Keine große Nation wird je zu bewegen sein, ihr Bestehen auf dem Altar der Vertragstreue zu opfern, wenn sie gezwungen ist, zwischen beiden zu wählen.“

II. Die Leugnung des Problems

So bietet sich uns denn ein merkwürdiges und wenig erbauliches Schauspiel dar: in den Beziehungen zwischen den Staaten und Völkern erscheinen Anschauungen vor dem Urteile geistiger Führer der Menschheit gerechtfertigt, die im Verhältnisse der Menschen innerhalb eines Staates oder Volkes durchaus verwerflich sind. Ja noch mehr: dasselbe, was hier als unsittlich und verbrecherisch gebrandmarkt wird, was den einzelnen, der es ausübt, ehrlos macht und aus der Gemeinschaft der Menschen ausschließt: Mord, Verrat, Betrug, Treulosigkeit, Heuchelei, erscheint dort

nicht nur zulässig, sondern unter Umständen geboten und daher für den Staatsbürger Pflicht. Nun aber sind die Beziehungen zwischen den Staaten bei aller sozialen Eigenart derselben schließlich doch menschliche Beziehungen, das heißt, es ist derselbe einzelne Mensch, in dem sowohl die Beziehungen innerhalb des Staates als die zwischenstaatlichen Beziehungen ihre letzte Verankerung finden. [4a] Hieraus ergibt sich ein seelischer Konflikt von unerhörter Spannung, sobald er nur einmal zum Bewußtsein gekommen ist. Und es ist nur dem wenig beachteten Umstand zuzuschreiben, daß die allermeisten Menschen gar kein wirklich bewußt-persönliches Leben führen, sondern im Typischen dahinleben, daß sie nach dem treffenden Ausdruck Schillers bloß so dahingehen wie die einmal aufgezogenen Taschenuhren, wenn es den Anschein hat, als sei das Mißverhältnis von Politik und Moral nur ein philosophisches Problem und nicht vielmehr das praktische Grundproblem des sozialen Lebens überhaupt.

Es ist im Grund eine doppelte Schwierigkeit, die sich in dem Problem des Konflikts von Politik und Moral birgt. Einmal die psychologische Schwierigkeit: wie ist eine so merkwürdige Zweiheit des Urteiles und der Anschauungen über das zwischen Menschen Zulässige, ja Gebotene in ein und derselben Seele möglich? Dann aber die andere, begriffliche Schwierigkeit: wie kann die Idee der Moral als einer Gesetzlichkeit höchsten und reinsten Menschentums selbst noch aufrechterhalten bleiben, wenn sie gerade in dem über die Volksgenossenschaft hinausgreifenden, weiteren Zusammenhang des Menschlichen so elend Schiffbruch leidet? Und was wird vollends aus der Moral, wenn ihr gar noch zugemutet wird, diese Negierung ihrer Forderungen durch die Politik als Gebot eines höheren moralischen Ganzen, des Staates, des Vaterlandes, direkt zu billigen und durch ihre Sanktion zu fördern?

Das Quälende dieser Probleme hat der Weltkrieg allmählich

[4a] Vgl. hierzu die schönen Ausführungen von Dr. Hugo Sinzheimer „Völkerrechtsgeist", S. 7 im 1. Heft der Sammlung „Nach dem Weltkrieg".

doch zu einem größeren Bewußtsein gebracht. Wie es überhaupt eine Eigentümlichkeit unseres Zeitalters ist, daß es nach Selbstverständigung und Bewußtsein ringt, so ist dieser Krieg von allem Anfang an von einer beispiellosen, allseitigen Kritik und geistigen Durcharbeitung begleitet worden. Und wenn auch zumeist die leitenden Gesichtspunkte hierbei sich leider sehr wenig zur Gewinnung wirklicher kritischer Erkenntnis eignen mochten, weil sie mehr oder minder verhüllt imperialistischen oder nationalistischen Interessen dienten, so konnte es doch nicht fehlen, daß gerade dieser Krieg das Staunen und kritische Denken wachrufen mußte. Denn nie zuvor noch hatte das bekannte Wort, daß der Krieg nur eine „Politik mit anderen Mitteln" sei, sich so bewahrheitet als jetzt. Dann aber mußte auch der Widerspruch der Politik mit der Moral um so schneidender werden, wenn sich nun die höchste politische Machtäußerung eines Staates als eine solche herausstellte, in der es bloß auf Mittel der Ueberwältigung ankam, welche keine andere Grenze ihrer Anwendung haben, als ob sie zum Ziele führen oder nicht. Dies mußte für eine Zeit, die den Idealen des 18. Jahrhunderts vom ewigen Frieden, von der Herrschaft der Vernunft und von der Verbrüderung der Völker bereits mit stolzer Zuversicht die feste Grundlage der wirtschaftlichen und technischen Reife des 20. Jahrhunderts geben wollte, die mächtigste geistige Erschütterung schaffen. Und dem Grunde der ungeheuerlichen Enttäuschung dieser Erwartung nachzuforschen, wurde ein dringendes Bedürfnis.

Es ist daher kein Wunder, daß gerade im Weltkriege das Problem von Politik und Moral neuerlich zum Gegenstand mannigfacher Untersuchung geworden ist.[6] Die Lösungen aber,

[6] Vgl. unter anderem Heinrich Scholz, Politik und Moral; Ernst Troeltsch, Privatmoral und Staatsmoral; F. Meinecke, Kultur, Machtpolitik und Militarismus; A. Dorner, Recht, Moral und Politik; Otto Baumgarten, Politik und Moral; A. Vierkandt, Machtverhältnisse und Machtmoral. Auch in den Schriften von A. Lasson, M. Scheler und H. Gomperz findet sich Hiehergehöriges. — In diesem Zusammenhange sei jedoch auf eine aus-

obgleich nach verschiedenen Richtungen hin gefunden, sind insgesamt höchst unbefriedigend; denn sie haben alle das Gemeinsame, die Wurzel des Problems, gar nicht aufzusuchen, nämlich seine Verankerung in dem Klassencharakter der bürgerlichen Welt. Sie bestreben sich, einen Gegensatz zur Ausgleichung zu bringen innerhalb eines Milieus, aus dessen Zerrissenheit er entspringt, ohne dieses Milieu zu verlassen, und gleichen so Kindern, die einen Wagen, in welchem sie selber fahren, dadurch aufhalten wollen, daß sie sich gegen seine Wände stemmen.

Eine sehr einfache und deshalb auch sehr populäre Lösung, die aber in Wirklichkeit keine ist, liegt darin, zu sagen, es handle sich bei der Frage von dem Verhältnis der Politik zur Moral um ein Scheinproblem. Denn die Beziehungen der Moral bestünden nur im Verhältnis der Menschen zueinander, nicht aber der Staaten gegeneinander. Der Begriff der Moral sei hier ganz unrechtmäßig herangezogen, wo es sich um eine ganz andere Sphäre als die der individuellen Verantwortung handle.

Mit diesem Standpunkt braucht man sich nicht besonders auseinanderzusetzen, weil er das Problem nicht löst, sondern bloß leugnet. Und eigentlich wird hiemit noch vielmehr geleugnet, als bloß dieses Problem, nämlich der soziale Artcharakter des Menschen und die Möglichkeit der Gesellschaft selbst. Beide erhalten ihre ganz willkürliche Schranke an der Zufälligkeit der historischen Staatenbildung. Denn indem man erklärt, daß zwischen Staaten keine anderen Beziehungen möglich seien als die ihrer tatsächlichen Machtbetätigung, löst sich der Zustand der menschlichen Vergesellschaftung überall an den staatlichen Grenzen auf. Und so ergibt sich als letzter Wesenscharakter menschlichen Daseins ein individualistischer Atomismus,

gezeichnete kritische Bearbeitung unseres Problems hingewiesen, die, obgleich lange vor dem Kriege geschrieben, sich heute wie eine aktuelle Kritik der in diesem Kriege sich manifestierenden politischen Gewaltmaximen liest. Ich meine das 15. und 16. Kapitel in A. Goldscheids Buch „Zur Ethik des Gesamtwillens", erschienen 1904.

für den auch die Kollektivität des Staates nur ein äußerer Zwang ist, was aber allen menschlichen Lebensbedingungen, wie sie in Natur und Geschichte entfaltet vor uns liegen, direkt entgegen ist.

Ueberdies aber bleibt vollkommen unerklärt, warum, wenn zwischen Politik und Moral überhaupt keinerlei Beziehungen bestehen, gleichwohl selbst die brutalsten Akte der politischen Gewalt niemals auf den Mantel moralischer Gebotenheit verzichten und immer noch versuchen, nicht als Gewalt, sondern als Recht des Staates oder des Volkes anerkannt zu werden. Es sind denn auch gerade bei den radikalen Leugnern einer Geltung der Moral in der Politik immer gewisse oberste Werte, die sie voraussetzen und die den letzten wirklichen Rechtfertigungsgrund ihrer Politik ausmachen, wie z. B. das Wohl des Ganzen", die „Größe und Entwicklung der staatlichen Macht", die „Einheit und Unabhängigkeit der Nation" usw. Nur daß sie wegen der scheinbaren und fast naturhaften Selbstverständlichkeit dieser Gesichtspunkte die in ihnen versteckten ethischen Werturteile nicht erkennen und daher glauben, einen moralfreien Standpunkt einzunehmen, während sie doch stillschweigend voraussetzen, daß es z. B. Pflicht jedes Volksgenossen ist, für die Entwicklung seiner Nation einzutreten. Damit widerlegt sich der angebliche amoralische Charakter der Politik selbst. Und deshalb wird die Aufzeigung der gänzlichen Unzulänglichkeit des Lösungsversuches unseres Problems im Sinn einer Beziehungslosigkeit der Politik zur Moral sich vollends aus der Kritik jener anderen Versuche ergeben, die zwar nicht leugnen, daß auch die Politik der Moral unterstehe, aber meinen, daß dies eine andere, höhere Moral sei als die hausbackene Sittlichkeit braver Privatleute.

III. Die Moral des Wachstums

Diese nicht mehr unmoralische, sondern übermoralische Rechtfertigung einer unmoralischen Politik läßt sich auf wenige Haupttypen zurückführen, die besonders jetzt im Kriege recht lebendig

geworden sind. Wohl die bestechendste Form einer scheinbaren Lösung des Zwiespaltes von Politik und Moral ist in jener weitverbreiteten Anschauung gelegen, daß die Staaten lebendige Organismen seien, welche wachsen und sich entwickeln. Sobald das Zauberwort W a ch s t u m ausgesprochen ist, scheinen alle Schwierigkeiten des Moralproblems wie ausgelöscht. Vor der selbstverständlichen Forderung eines freien und ungehemmten Wachstums erscheint nun alles erlaubt, ja geheiligt, was dieses Ziel ermöglicht und befördert. Was ist selbstverständlicher gerechtfertigt, als daß der Staat wachsen soll und muß? Man denkt unwillkürlich an die eigene Zeit des Wachstums, an dieses Schwellen und Reifen des Körpers und Geistes, an diese ganze wunderbare Erscheinung beständiger äußerer und innerer Kräftevermehrung. Was kann es Herrlicheres, Höheres und Segensvolleres geben, als überall Wachstum frei werden zu lassen, wo es sich regen will?

Indes: wenn der eigene Staat so wächst und wachsen soll, so gilt dies auch von jedem anderen Staate. Und wenn nicht dafür gesorgt ist, daß die Staaten n e b e n e i n a n d e r wachsen können, so führte also die Forderung des freien ungehemmten Wachstums als allgemeines Prinzip zu einem Widersinn, der das Wachstum eines jeden Staates verkümmerte. Schon hier zeigt sich also, daß es gar nicht die als so heilig gepriesene Idee des Wachstums überhaupt ist, die eigentlich den Rechtfertigungsgrund der Politik abgibt, sondern bloß das e i g e n e Wachstum. Es gilt nicht die Förderung des quellenden Lebens überhaupt, sondern einfach die Behauptung und Steigerung des eigenen. Die scheinbare Objektivität dieses Standpunktes, der die Moral der Politik auf die Allgemeinheit der Naturgewalt des Wachstums zu gründen versuchte, verwandelt sich in die simple Subjektivität der Verfechtung bloßer einseitiger Machtinteressen.

Dazu kommt noch, daß auch diese Einseitigkeit noch sehr einer Kritik bedarf. Denn infolge einer noch später zu berücksichtigenden täuschenden Vorstellung, nämlich der Personifikation der Staaten und Völker, wird es möglich, vom Wachstum eines G a n z e n zu

sprechen, wo doch nur Ausdehnungsdrang eines *Teiles* desselben vorliegt.

Aber abgesehen von alledem wird nur zu oft nicht beachtet, daß das *Wachstum an sich überhaupt kein Wert ist*, weder ein biologischer noch ein ethischer. Auch ein Krebsgeschwür wächst und ebenso ein Kretin. Man sieht hier ganz deutlich, wie es ein anderer spezieller Wertgesichtspunkt sein muß, der, indem er sich in die Naturgesetzlichkeit des Wachstums bloß verschanzt, um von da aus seine feierliche Sanktion zu erhalten, die eigentliche Grundlage für die Wertschätzung des Wachstums ist. Es ist also bereits ein Ziel vorausgesetzt, um deswillen jenes Wachstum angestrebt wird, und dieses Ziel ist nichts anderes als die Behauptung und Vermehrung der *eigenen* Macht. Kurz, die Berufung der Politik in ihrem Widerstreit gegen die Moral auf das höhere Interesse des Wachstums der Völker ist nichts anderes als die bloß schönrednerisch ausgeschmückte Berufung auf die eigene Gewalt, d. h. aber die Bestätigung dieses Widerstreites selbst.

Wie sophistisch und irreführend es ist, den Begriff des Wachstums zur Begründung einer angeblich höheren Moral der Gemeinwesen zu verwenden, ergibt sich auch daraus, daß gerade das, was dieser Begriff leisten soll, nämlich die Rechtfertigung der Notwendigkeit, im Kampfe den anderen zu verletzen, gar nicht aus ihm folgt. Im Begriffe des Wachstums liegt nämlich nichts, was auf Behinderung oder gar Vernichtung fremden Wachstums deutet. Nur die falsche, durch ein Mißverständnis biologischer Lehren populär gewordene Anschauung, daß Wachstum vom Kampf ums Dasein untrennbar ist, hat die Begriffe des Wachsens und Vernichtens in eine so innige Assoziation gebracht. Aber schon auf bloß tierischer Organisations- und Entwicklungsstufe trifft dies nicht zu. Es sind bloß die niedersten Daseinsformen, in denen die Geburt des neuen Wesens das Leben der Mutter erfordert. Und in immer mächtigerer Entfaltung baut sich das organische Leben der Arten auf dem Prinzip gegenseitiger Hilfe auf, wodurch der Kampf ums Dasein ein bloßer *Kampf mit der Natur*,

nicht aber mit den Artgenossen wird. Und vollends auf menschlicher Basis: erfordert hier das Wachstum des Individuums etwa den Untergang der Eltern, der Geschwister oder irgendwelcher Nebenmenschen? Vollzieht es sich nicht gerade um so günstiger, je gesicherter die ganze menschliche Umgebung ist, durch die es behütet und geleitet wird? Und trotzdem soll es dann auf der höheren Sphäre der Völker und Staatspersönlichkeiten sogar hinter das tierische Entwicklungsstadium zurückfallen?!

Wiederum zeigt sich: nicht im Begriff des Wachstums liegt dieser Widersinn. Er stammt von wo anders her, aus dem brutalen, fast tierisch hemmungslosen Machtwillen, der sich nur vor sich selber ethisch verbrämen möchte, den Widerspruch aber um so deutlicher ausprägt. Denn nun wird es offenbar, daß das gegen die Integrität der fremden Entwicklung gerichtete Wachstum, das schon im tierischen Organisationsbereich kaum mehr als allgemein zu bezeichnen ist, sicherlich keine menschliche Form des Wachstums darstellt und darum auch keiner sittlichen Wertung fähig ist. Die Berufung auf bloße Lebens- und Machtentfaltungsinteressen bleibt ewig etwas Amoralisches, ganz zu schweigen davon, daß sie leicht zur Unmoral verführt. Mit ihr kann höchstens auf eine ökonomisch-soziale Notwendigkeit hingewiesen sein, aus welcher sich der feindselige Charakter des staatlichen Wachstums erklärt, nicht aber auf seine sittliche Notwendigkeit.

Allerdings gilt für viele der Nachweis, daß eine bestimmte Politik durch die Entwicklungsbedingungen der herrschenden ökonomischen Interessen geboten erscheint, eben als ausreichende moralische Rechtfertigung. Und so wird z. B. das, was nur Expansion des imperialistischen Kapitalismus ist, zur angeblichen sittlichen Forderung der Volksentwicklung. Dann muß freilich Politik und Moral in einen hoffnungslosen Gegensatz geraten, da die Moral als das System des menschlichen Gemeinwillens sich niemals zur Rechtfertigung bloßer Sonderinteressen einzelner Klassen verwenden läßt. Dagegen hilft also nur die klare Unterscheidung, ob

die Notwendigkeit der Entwicklung, auf die sich die Politik beruft, als eine tatsächliche oder sittliche verstanden wird. Denn sobald der letztere Gesichtspunkt eingenommen wird, ergibt sich bei einem Auseinanderfallen beider Richtungen sofort die gebieterische Forderung der radikalen Aenderung jener sozialen und ökonomischen Verhältnisse, welche die Politik zu einem so gewalttätigen Gebilde werden lassen mußte. Indem diese Forderung nach grundlegender sozialer Umgestaltung bei den herrschenden, diese Politik führenden Schichten nicht nur überhaupt nicht auftaucht, sondern im Gegenteil, wo sie ihnen entgegentritt, entweder als utopisch verlacht oder als strafwürdig verfolgt wird, zeigt sich ganz unverkennbar, daß es gar nicht das soziale Wachstum überhaupt ist, welches die Politik jener herrschenden Schichten im Auge hat, sondern ihr Wachstum allein, das freilich dann ohne Kampf und Verletzung entgegenstehender anderer Herrschaftsinteressen nicht mehr zu verteidigen ist.

Nur eine Variante dieser pseudoethischen Lehre vom Wachstum, aber eine solche, die noch viel stärkere Gefühlswerte für sich zu wecken weiß als die erstere, ist jener andere Versuch, die Gegensätzlichkeit der Politik zur Moral durch den Gegensatz von jungen und absterbenden Völkern zu rechtfertigen. Auch hier scheint die Berufung auf die Jugend alle weitere Begründung überflüssig zu machen. Was jung und frisch ist, dem gehört die Welt: was seiner Kraft nicht standhält, das verdient auch unterzugehen. Und wo das Alte sich hinter allzu großer Macht verschanzt, der Jugend ihren Weg ins Freie versperrend, da heiligt eben der Zweck der Lebenserneuerung alle Mittel. Allein auch hier gilt wieder das gleiche wie früher: die Jugend ist kein Wert an sich, sondern ein solcher nur wegen der Entwicklungsmöglichkeiten, die sie noch in sich birgt. So repräsentiert zum Beispiel in dem Kampfe zwischen Rom und Karthago ersteres die Jugend, letzteres das Alter. Aber es ist noch sehr die Frage, ob nicht der Sieg des alten Karthago, das die ganze Kultur der griechischen Welt in sich aufgenommen hatte, über das noch sehr unkultivierte, zum Griechentum auch

später nur in rein äußerliche Beziehung geratene Römertum der europäischen Welt eine viel reichere geistig-kulturelle Entfaltung ermöglicht hätte, einen viel rascheren und einheitlicheren Entwicklungsgang, als wie er durch die Jahrhunderte währende Unterbrechung des jungen römischen Raufboldes dann wirklich geworden war.[7]

So also gibt die biologische, dem heutigen Denken so naheliegende Auffassung unseres Problems keine wirkliche Antwort auf die ethische Frage nach dem Verhältnis von Politik und Moral.[8] Oder eigentlich: sie läßt, indem sie sich dem genaueren Blick als das entpuppt, was sie wirklich ist, als bloße Verhüllung des Machtstandpunktes einer herrschenden Klasse, um so deutlicher erkennen, daß sie mit Sittlichkeit überhaupt nichts zu tun hat. Sie vermag daher auch die Moral nur um den Preis der Sittlichkeit mit ihrer Politik in Verbindung zu bringen, indem sie einfach den Widerspruch zur Moral als Gebot eines höheren Interesses ausgibt. Ermöglicht wird diese sonderbare Prozedur durch die eigenartige Zweideutigkeit der Sozialbegriffe, die es gestattet, vom Staate zu reden, wo es sich doch nur um die ihn beherrschende Klasse handelt, und vom Gemeinwohl oder vom Ganzen, wo es sich doch nur um einen Teil des Gemeinwesens und sein Wohl handelt. Damit sind wir zu demjenigen Lösungsversuch unseres Problems gelangt, der die gewichtigsten Argumente der Verteidiger der Machtpolitik entwickelt.

IV. Staatsmoral und Privatmoral

Diese Gedankenrichtung benützt in ihren sehr mannigfachen Erscheinungsformen ein Leitmotiv, mit dem sie zugleich die Sanktion einer tiefsinnigen Philosophie für sich zu erlangen scheint,

[7] Vgl. Eduard Meyer, „Weltgeschichte und Weltkrieg", S. 4 f.

[8] Zur Ergänzung der Kritik biologischer Analogien politischer Begriffe, wie sie namentlich der Krieg üppig gefördert hat, sei auf meine Abhandlung „Allerlei Kriegsmetaphysik", Abschnitt „Sozialer Vitalismus„ verwiesen in der Monatsschrit „Der Kampf", Wien, Jahrg. IX.

nämlich die Unterscheidung, die Hegel, wie wir sahen, in seiner Rechtsphilosophie zwischen Staatsmoral und Privatmoral macht. Aber es wird sich noch zeigen, daß dieser Unterschied Hegels sich nur in der Tiefe seiner Metaphysik fest begründen läßt; während die Art, wie er von den modernen Nachfolgern Hegels, die sich ihrer Freiheit von aller Metaphysik rühmen, ohne diese übernommen und verfochten wird, um vieles weniger tiefsinnig und überzeugend ist.

Gewöhnlich sieht man den Unterschied der Staatsmoral gegenüber der Privatmoral in der ganz unvergleichlich größeren und vor allem die Lebensdauer jedes einzelnen seiner Bürger weit übersteigenden Sphäre der Staatsinteressen. Der Staat hat nicht nur außer für das Wohl des einzelnen auch für das Wohl aller zu sorgen, sondern sogar noch darüber hinaus das Interesse der künftigen Generationen zu vertreten. Er kann und muß daher, wenn dieses weithin vorsorgende Interesse es verlangt, auch Handlungen setzen, die vom Standpunkt der Privatmoral verwerflich, weil unnötig sind. Bewegt sich doch das Leben des Privatmannes nur innerhalb dieser vom Staate betriebenen und verteidigten Fürsorge, mit der dem Einzelnen also gleichsam abgenommen und auf die Verantwortung des Gemeinwesens abgewälzt wird, was sonst seinen unzulänglichen Einzelkräften aufgebürdet wäre: die Sorge für die Zukunft. Was im privaten Leben so heißt, die Sorge für die Aufzucht und das Fortkommen der Kinder, ist dann nichts anderes mehr als fürsorgliche Nutzung der vom Staate geschaffenen und gesicherten Entwicklungsmöglichkeiten.

Dazu kommt noch, daß die Beziehungen, in denen die einzelnen stehen, selbst wo sie nicht vereinzelt, sondern als Mitglieder kleinerer Gruppen auftreten, moralisch übersehbar sind und einen ganz bestimmten, persönlich zurechenbaren Gehalt haben. „Diese Möglichkeit", sagt Ernst Troeltsch, bei dem wir alle diese Argumente besonders eindrucksvoll entwickelt finden,[9] „persönlicher gegen-

[9] Ernst Troeltsch, Deutsche Zukunft, Fischer, Berl. 1916, s. 83 ff. — Vgl. überdies H. Scholz, Politik und Moral, Perthes, Gotha 1915, s. 25 ff.

seitiger Zurechnung und klarer Beziehung der Handlungen auf ein einheitliches, verantwortliches Subjekt fällt aber bei dem Verhältnis von Staaten und Völkern völlig weg... Man arbeitet mit zerflossenen allgemeinen Umrißbildern voneinander, die teils ziemliche Gleichgültigkeit, teils überhitzte Allgemeinempfindungen erzeugen, ein wirklich moralisches Verhältnis aber nur in sehr abgeblaßtem Grade zustande kommen lassen." (S. 85/86.)

Zunächst ist nun gegen alles dieses zu bemerken, was übrigens auch Troeltsch selbst zugibt, daß hierduch kein prinzipieller Unterschied zwischen Privat- und Staatsmoral begründet wird, sondern nur verschiedene Gründe angeführt sind, welche die Staatsmoral als ein viel komplizierteres Phänomen erscheinen lassen, dem ein viel schwächeres Moralempfinden gegenübersteht. Und es bliebe so eigentlich nur zu erforschen, warum die weit über das Individuum hinausreichende Wirkungssphäre der Staatsinteressen eine Schwächung des moralischen Standpunktes erzeugt, und woher gerade bei dem scheinbar so selbstgewissen Begriff eines Volksganzen die Unübersehbarkeit der moralischen Beziehungen und Verantwortungen stammt. Auch hier wird sich dann zeigen, daß es wesentlich die Klassenspaltung des modernen Staates ist, welche bewirkt, daß durch den mangelnden Zusammenhang des größten Teiles der Staatsbürger mit dem Staatszwecke, ja sogar durch die Gegnerschaft eines immer wachsenden Teiles derselben, bewirkt ist, daß eine Identifizierung persönlicher Moral, individuellen Pflicht- und Verantwortlichkeitsgefühles mit den Interessen des Staates immer unmöglicher wird, und so einfach die staatliche Zwangsordnung an Stelle der sittlichen Einordnung in ein Ganzes tritt.

Die Staatsmoral ist nur deshalb ein so viel komplizierteres und so sehr unübersichtlicheres Gebiet geworden als die Privatmoral, nicht weil dies im Wesen der Sache liegt, sondern weil diese Sache, der Staat, ein keineswegs einheitliches Gemeininteresse ist, sondern ein Knäuel von stets komplizierter und unübersichtlicher werdenden Interessengegensätzen. Ist erst einmal die Klassenspaltung überwunden, so fällt dadurch die ökonomische Ver-

sachlichung der gesellschaftlichen Beziehungen weg, welche heute die an sich einfachen rein menschlichen Verhältnisse der Mitglieder einer Produktions- und Konsumtionsgemeinschaft in die tausendfältigen Komplikationen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung verstrickt. Ist dies erst geschehen, so ist nicht einzusehen, warum die Organisation noch so großer solidarischer Wirtschaftsgebiete, als welche dann die Staaten erscheinen werden, unübersehbar werden soll.

Die Kompliziertheit und Unübersichtlichkeit der Staaten ist genau derselbe Fetisch, den Marx in der scheinbaren Selbstbewegung und Unbeherrschbarkeit des kapitalistischen Marktes als Fetischismus der Ware aufgedeckt hat. Hier wir dort entspringt alle Unterjochung des Menschen unter scheinbar größere, übermächtige Zusammenhänge bloß dem Umstande, daß er sich nicht durch bewußte planmäßige Ordnung zum Herrn dieser Verhältnisse gemacht hat. Geht erst der Staat durch Beseitigung des Klassengegensatzes aus seiner unsolidarischen Herrschaftsform der Einen über die Anderen in die solidarische Form einer bloßen gesellschaftlichen Verwaltung durch alle und für alle über, so gewinnt er damit zugleich für Gegenwart und Zukunft die volle Durchsichtigkeit und Voraussehbarkeit jeder rationellen Verwaltungsarbeit. Und nur hier und erst dann bekommt der Begriff des Gemeinwohls seinen wirklichen Inhalt.

Dagegen muß aus dem sonst bloß scheinbar klaren Gedanken des Gemeinwohls unter der Ideologie der herrschenden Klasse direkt eine Mystik werden. Denn nun kann das Ganze, dem der einzelne sich einzufügen habe, gar nicht unübersehbar genug sein, damit er in Ehrfurcht vor einem so überragend Gewaltigen sich selbst verliere und um so leichter übersehe, daß es unter dem Klassengegensatz überhaupt kein Wohl des Ganzen geben kann, welches über die primitivsten Lebensnotwendigkeiten aller hinausreichte, — zu denen übrigens die Staatserhaltung nicht unter allen Umständen gehört. Und ebenso lag es nahe, den Begriff des Gemeinwohls besonders dann, wenn von der widerspruchsvollen Vertretung des heutigen Gemeinwohls allen lebenden Generationen

nur zu unwohl geworden war, dadurch zu retten, daß man die künftigen, noch ungeborenen Geschlechter zu Hilfe rief, zu deren Bestem alles geschehe. Schien sich doch das Recht des „Gemeinwesens" gegen das Einzelschicksal bis zur Heiligkeit zu verstärken, wenn es sich mit den Schauern ferner Zukünftigkeit umgab.

Es sei nun gar nicht davon gesprochen, wie kläglich der Gesichtspunkt der Fürsorge für die Zukunft schon auf dem Gebiet des privaten Lebens gerade im Lichte unserer modernen Anschauungen von dem Eigenrecht und der Eigenentwicklung der Jugend Schiffbruch gelitten hat. Es ist der größte Abbruch, der der freien Entwicklung der Jugend geschehen kann, wenn die Eltern mehr für sie vorsorgen wollen, als daß sie ihren Weg selbst gehen und ihre Ziele sich selbst setzen kann. Und wenn schon die Eltern so oft erleben müssen, daß ihre Kinder einen ganz anderen Lebensplan aufstellen wie sie, ganz andere Wertungen haben, ganz andere Dinge wichtig halten als sie, welche anmaßliche Verwegenheit und traurige Kurzsichtigkeit ist es, die sich vermißt, die Völker- und Staatengeschicke für Generationen voraus zu versorgen! Völlig zu schweigen davon, daß diese „Vorsorge für die Zukunft", wie sie im jetzigen Kriege erfolgt, ganz ungeheuerlich so sehr *auf Kosten der Zukunft* geschieht, auf Kosten ihres organischen und ökonomischen Kapitals, so daß sie eher Raubbau am Volks- und Kulturgut, denn Aufbau der Zukunft zu nennen ist.

Indessen wenn wir von alledem absehen, wovon freilich nicht abgesehen werden kann, will man nicht das entscheidende Moment der Klassenspaltung von Anfang an aus dem Bewußtsein verlieren, was für die bürgerliche Staats- und Kriegsideologie typisch ist, bleibt an dem Unterschied von Staatsmoral und Privatmoral nur so viel richtig, daß die Gemeinschaftsinteressen die Opferwilligkeit des einzelnen in viel höherem Maße für sich in Anspruch nehmen dürfen als die Sonderinteressen des privaten Lebens, daher absolut voranzustellen sind. *Aber in keiner Weise folgt aus dieser Voranstellung der Gemeininteressen, daß sie eine unsittliche Handlung zu einer sittlichen zu machen imstande wäre.* Man muß sich nur hier vor dem

obenerörterten und besonders im Kriege wieder sehr üppig gewordenen Begriffsmystizismus hüten, der aus dem Gemeininteresse eine unerklärlich wie majestätisch über allen einzelnen thronende Gewalt gemacht hat, einen absoluten Wert, der einfach anzuerkennen wäre.

Demgegenüber bleibt als wichtigster Gesichtspunkt für unsere Frage die Erkenntnis, daß der Wertvorzug des Gesamtinteresses vor dem Einzelinteresse nicht etwa an sich gegeben ist, sondern nur im ethischen Werturteil jedes einzelnen gegründet sein, daher auch nur dann begründet bleiben kann, wenn er sich widerspruchslos in das ethische Wertsystem überhaupt einfügen läßt. Der Wertvorrang des Gemeininteresses vor dem Einzelinteresse und die Möglichkeit, das Opfer des privaten Interesses sogar als sittliche Pflicht jedes Gemeinkörpers zu verlangen, liegt ja nur darin begründet, daß ein solches Vorgehen durch das sittliche Werturteil in jedem Einzelgemüt gefordert wird. Das Wohl des Ganzen ist nur deshalb das ethisch Höherwertige, weil es in dem Streben nach seiner Verwirklichung alle ethischen Kräfte des einzelnen rege macht und stärkt. Wo daher unethische Kräfte und Mittel nötig werden, ist dies ein sicheres Anzeichen dafür, daß es sich nicht mehr um ein Wohl des Ganzen handeln kann, wenngleich dieser Name beibehalten wird.

Auch die Gesetzlichkeit der Moral ist unverbrüchlich: es gibt keinen sittlichen Zweck mit unsittlichen Mitteln. Der höhere Zweck rechtfertigt nicht etwa die Inanspruchnahme unmoralischer Kräfte, sondern steigert die moralischen, so daß sie fähig werden, bittere Konflikte durchzuhalten. Und überall, wo das Handeln bis zu dem Punkte gelangt, an welchem nur unsittliche Mittel weiterzuführen scheinen, ist auch genau der Ort bezeichnet, wo die Verhältnisse, denen es entspringt, im eigentlichen Sinne des Wortes unmenschliche geworden sind und darum zu ändern wären. Nicht eine andere Moral ist dann erforderlich, sondern eine andere Lebensordnung. Abermals erweist sich als eigentlicher Sinn der

Argumentation für die Besonderheit einer politischen Moral die Verteidigung bestehender Herrschaftsverhältnisse und Machtziele.

V. Die Zweideutigkeit der Staatsmoral

Um vieles triftiger erscheint jene Anschauung, welche den Unterschied von Staats- und Privatmoral darin erblickt, daß die Moral im privaten Leben uneingeschränkte Geltung verlangen könne, weil die Rechtsordnung mit der hinter ihr stehenden Zwangsgewalt des Staates dafür sorge, daß niemandem unrecht geschehe. Die verletzte Sittlichkeit und das verletzte Recht brauchen nicht die Gewalt zu Hilfe zu rufen, weil sie sich an den staatlichen Richter wenden können. Etwas Aehnliches aber gibt es nicht in den Beziehungen der Staaten zueinander. Sie müssen sich selbst ihr Recht wahren und ihren Richter machen.

Diese sehr bestechende Argumentierung, der sich zum Beispiel auch ein so feiner Kopf wie E. Troeltsch angeschlossen hat[10], geht doch in merkwürdiger Weise an dem ganzen Problem vorüber. Es handelt sich doch um die Frage, ob die Forderungen der Moral auch für die Beziehungen der Staaten zueinander Geltung haben, oder ob hier gegenüber dieser bloßen „Privatmoral" plötzlich etwas, was nach dieser unsittlich ist, als höhere Moral zu bezeichnen sei. Für diese Frage ist der Hinweis auf die fehlende zwischenstaatliche Rechtsordnung, das heißt auf die Möglichkeit einer nach ganz anderen als moralischen Prinzipien erfolgenden äußerlichen Regelung der Staatenbeziehungen doch ganz irrelevant. Die moralische Wertung gilt auch dort, wo sie gar keine Aussicht auf Rechtsdurchsetzung hat; und anderseits ist rechtliche Ordnung und richterlicher Ausspruch keineswegs immer identisch mit Vollzug moralischer Forderungen.

Nur soviel ist wieder zuzugeben: die Rechtsordung schafft die äußeren Bedingungen für die Verwirklichung eines moralischen

[10] E. Troeltsch. A. a. O., S. 83.

Lebens im Staate. Also kann man aus dem Fehlen einer solchen Rechtsordnung zwischen den Staaten nicht darauf schließen, daß die Moral hier keine Geltung habe, sondern bloß, daß die Bedingungen ihrer Verwirklichung fehlen. Damit ist aber ein großer Schritt zur wirklichen Lösung unseres Problems geschehen. Denn wenn es also keine andere Moral ist, die zwischen den Staaten plötzlich auftritt, sondern nur die Bedingungen der Durchsetzung der Moral selbst nicht vorhanden sind, dann entsteht die Frage: Warum fehlen diese Vorbedingungen? Sie fehlen, weil die historischen Staaten zwar Kollektivwesen sind, aber nicht Gemeinwesen im Sinne der Moral, weil sie sich zwar als ein Ganzes ausgeben, aber in Wirklichkeit ein Geteiltes sind, das nur durch die Herrschaftsorganisation zusammengehalten wird.

An diesem Punkt eröffnet sich die ganze Tiefe des Problems von dem Verhältnis der Moral zur Politik. Denn nun zeigt sich, daß es eigentlich die Frage bedeutet, ob der Mensch als Glied des Staates überhaupt moralisch sein kann oder ob am Ende der Staat gar kein Mittel zur Vollendung der persönlichen Sittlichkeit ist, sondern eine notwendige Hemmung für dieselbe. Wenn die Lehre von dem Gegensatz der Staatsmoral zur Privatmoral begründet ist, dann erweist sich als fundamentaler Irrtum, was so viele große Denker seit Aristoteles bis Fichte gelehrt haben, daß der Staat nur das Mittel sei zu immer größerer Freiheit und Sittlichkeit.

Zum Glück besteht dieses Dilemma in Wahrheit gar nicht. Es entspringt nur eben jener Begriffsmystik von Staat und Gemeinschaft, von der wir schon früher sprachen. Um ihr zu entgehen, ist bloß nötig, stets darauf aufmerksam zu sein, daß zwischen den Staaten, wie sie sind und wie sie in der begrifflichen Erörterung gedacht werden, der himmelweite Unterschied von geschichtlicher Wirklichkeit und reiner Idee klafft. Dieser Unterschied wird aber in der populären Darstellung — und nicht nur in dieser — einfach vernachlässigt, indem alle Forderungen, die sich aus der Idee des

Staates ergeben, ohne weiteres auf die ihr nur zu oft hohnsprechende Wirklichkeit angewendet werden.

In der Idee ist der Staat ein einheitliches, solidarisches Ganze, in der Wirklichkeit ist er vom Klassengegensatz durchwühlt; in der Idee ist er die Sphäre eines allgemeinen Willens, der zugleich der Ausdruck der Freiheit eines jeden seiner Bürger ist; in der Wirklichkeit ist er die Machtorganisation des Willens einer Klasse. Ist es da zu verwundern, wenn die Moral für die wirklichen Staaten nicht paßt, da sie ja nichts anderes ist als die Forderung jener Ordnung, die sich aus dem Nebeneinander der reinen Staatsbegriffe notwendig ergibt?

Wenn es aber nicht die Staatsinteressen in diesem Sinne reiner Gemeinschaftsinteressen sind, welche die politischen Systeme heute beherrschen, sondern die kapitalistischen Interessen, das heißt also die Interessen einer Klasse im Staate, so ist damit erklärt, warum die Bedingungen einer aus der Idee des Staates als eines solidarischen Ganzen fließenden Moral heute nicht gegeben sind. Der feindliche Gegensatz der Staaten, der ihre besondere Kampfmoral nötig macht, fließt dann gar nicht aus dem Willen des Ganzen, wie dies so scheint, sondern aus dem Willen ihrer herrschenden Klassen, die sich für das Ganze halten und auch dafür gehalten werden.[11] Nicht die „Staaten" oder „Völker" wollen dies oder jenes, nicht „England" oder „Rußland" oder „Deutschland", sonden die führenden und herrschenden Klassen dieser Staaten. Und nicht aus einer Feindschaft der Völker oder aus einer Gegensätzlichkeit ihrer Lebensinteressen folgen die

[11] Dies letztere hängt damit zusammen, daß der menschliche Geist von Grund aus sozialisiert, „vergesellschaftet" ist und daher sein Beisammensein mit anderen von vornherein in einer Kategorie der kollektiven Vereinheitlichung denkt, deren historische Spaltung und Mangelhaftigkeit ihm erst zum Bewußtsein gebracht werden muß. Welche Gründe es besonders erleichterten, daß der Standpunkt der herrschenden Klassen im Kriege sogar das Proletariat in die Ideologie des Machtstaates hineinriß, darüber habe ich eingehender gesprochen in meiner Schrift „Prinzip oder Romantik", 2. Auflage, Nürnberg 1915.

schweren Konflikte, die moralisch nicht mehr zu lösen sind, so daß nur noch die Gewalt übrigbleibt, sondern aus den Gegensätzen von Herrschaftsinteressen.

Wieder ist es nicht nötig, zu einer besonderen Moral zu schreiten, sondern nur die Zustände und Interessen, welche die allgemeine Moral nicht aufkommen lassen, selbst zu ändern. Freilich führt dieser Weg aus der kapitalistischen Gesellschaft heraus, dafür aber auch aus der von ihr geschaffenen politischen, ökonomischen und moralischen Not.

Was immer wieder den Unterschied von Staatsmoral und Privatmoral für so selbstverständlich erscheinen läßt, ist dasjenige, was man als die Metaphysik des Staatsbegriffes bezeichnen muß. So wie jener arglose Bürger bei Molière aufs höchste erstaunt war, zu erfahren, daß er sein ganzes Leben lang schon Prosa gesprochen habe, ohne es zu wissen, so weiß der gewöhnliche Staatsbürger, der bis weit in die höchstgebildeten Schichten hinaufreicht, gar nicht, wie metaphysisch seine Vorstellung vom Staat ist. Die Vergesellschaftung des Denkens, von der wir vorhin sprachen und die nur eine Art unseres geistigen Lebens darstellt, unserer Art, soziale Erfahrungen zu machen, verselbständigt sich in einem Kollektivgebilde, das nun nicht bloß als wesenhafter Gegenstand, sondern als höhere Person dem Einzeldenken und -wollen gegenübertritt. Die Personifikation der Staaten und Völker wird nicht bloß zu einem Bilde, sondern zu einer Wirklichkeit. Aus einer gesellschaftlichen Beziehung, die dem Einzelwesen zukommt, verwandelt sich die Staatlichkeit, die Volklichkeit in ein übergreifendes persönliches Wesen selbst, das nun freilich nicht nur eigenen Willen, sondern auch eine eigene Moral haben kann.

Damit wäre dann freilich jenes psychologische Problem radikal gelöst, dem wir anfangs begegneten, wie denn die Zweiheit einander so widersprechender Moralen in einer und derselben Seele möglich wäre? Es wäre eben gar nicht mehr eine einzige Seele der Schauplatz dieses Konfliktes, es wäre überhaupt kein Konflikt mehr, sondern in der Volksseele, in der Staatsseele wäre jene

höhere Moral begründet, unter der das Individuum zwar leiden kann, aber gegen die es nichts mehr zu setzen vermag.

Man hat in letzter Zeit für diese Staatsmetaphysik auch Fichte herangezogen; so tat dies auch E. Troeltsch in der schon erwähnten Schrift. Er findet den eigentlichen tieferen Grund für die Unterscheidung einer Staatsmoral von der Privatmoral darin, daß „das Moralische nicht bloß ein Interindividuelles, sondern gleichzeitig ein Verhältnis zur überindividuellen Einheit selber ist, innerhalb deren der interindividuelle Verkehr sich bewegt. Das ist die Entdeckung, in der Fichte über Kant hinausging... Damit kommen wir erst zur eigentlichen Eigenfarbe des Staates, die nicht in einem unersättlichen Kollektivegoismus besteht, der nur vermöge seiner Brechung zahlloser Einzelegoismen noch leidlich als moralisch empfunden werden könnte, sondern der eine überindividuelle sittliche Willenseinheit ist, die für das Handeln der Privatmoral die innewohnende Voraussetzung, für den Einzelwillen eine sittliche Aufgabe und ein sittliches Gut ist." [12]

Es bleibe hier ganz dahingestellt, weil es uns zuweit abführen müßte, ob die sehr verbreitete Anschauung richtig ist, daß erst die Ethik Fichtes das Individuum in einen überindividuellen Zusammenhang gestellt hat. Das individualistische Mißverständnis der Ethik Kants ist nur eines von den vielen, durch welche die Lehre dieses großen Philosophen direkt um ihren eigentlichen epochemachenden Sinn gebracht wird. Hat man einmal darauf geachtet, daß der kategorische Imperativ durch seinen Begriff einer allgemeinen Gesetzgebung für den Willen, in welche sich jede einzelne Willenshandlung widerspruchslos einfügen müsse, direkt den Begriff der menschlichen Gemeinschaft erst konstituiert, so wird man radikal davor bewahrt bleiben, die Ethik Kants anders denn als die überindividuelle Ordnung alles menschlichen Seins und Wirkens zu verstehen. [13] Gemeint ist nun bei Troeltsch, daß sich

[12] E. Troeltsch, A. a. O., S. 88/90.

[13] Vgl. hierzu, Max Adler, Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, Dietz, Stuttg. 1914, S. ff.

aber jedenfalls bei Fichte zuerst die energische Eingliederung des Individuums in sein Volk vorfindet und dieses selbst als der Träger der sittlichen Entfaltung auch des Individuums erscheint. Dies ist völlig zuzugeben. Allein gerade die Fichtesche Lehre vom Staate widerstreitet entschieden jener Verselbständigung des Staatsbegriffes, die sich infolge des gänzlichen Absehens vom Klassengegensatze auch bei Troeltsch findet, und die dann die Unterscheidung von Privat- und Staatsmoral ermöglicht.

Bei Fichte vollendet sich im Gegenteil durch die Entwicklung des Staates erst die Privatmoral; denn der Staat ist bei Fichte gar nicht höherer Zweck, geschweige denn Selbstzweck, sondern bloß Mittel zum Zweck, bloß Mittel zu immer größerer Freiheit und Sittlichkeit des Individuums. Daß dabei diese Entwicklung des Individuums nur im engsten Verbande seines Volkes als möglich erkannt wird, ändert nichts an dieser prinzipiellen Auffassung des Staates. Im Gegenteil, das Moment der nationalen Entfaltung wird bei Fichte ja nicht als eine über den Individuen sich vollziehende Entwicklung verstanden, sondern als ein Stück individuellen Wachstums selbst vorgestellt. Dadurch bewahrt diese Auffassung den Staat eben vor jenem metaphysischen Mißverständnis, das sonst am leichtesten gerade aus dem nationalen Gedanken hervorgeht.

Darum war Fichte aber auch davor geschützt, in jene Staatsverherrlichung zu verfallen, die das Schicksal der Hegelschen Philosophie wurde und durch welche diese trotz ihres revolutionären Kerns so vielen reaktionären Richtungen dienstbar war, wie sie auch jetzt wieder zur Verteidigung des Klassenstaates und seines Krieges herhalten hat müssen. Für ihn bedeutete Einordnung des einzelnen in das Ganze nie ebensoviel, wie in den Staat; sondern durch die Unterscheidung des Notstaates von dem Vernunftsstaat wußte er darauf aufmerksam zu machen, daß der Staat überall noch nicht jenes Ganze darstellt, das auf jene Einordnung Anspruch erheben kann. Und darum löst sich bei Fichte der Widerspruch zwischen Moral und Politik nicht in der gewalt-

samen Behauptung, daß der Staat eben eine andere Moral brauche als der Private, sondern in der geschichtlichen Entwicklung des Notstaates zum Vernunftstaat. Weiß man erst, daß diese Fichteschen Ausdrücke nichts anderes bedeuten als Klassenstaat und Sozialstaat, so sieht man am Anfang des deutschen Sozialismus, der mit Fichte zu einem ersten Bewußtsein von sich zu gelangen strebt, schon die einzige Lösung des Problems einer moralischen Politik genau bezeichnet.[14]

VI. Die Moral des sittlichen Realismus

Einen eigenartigen Versuch, die Machtpolitik sittlich zu retten und der Lehre von der Verschiedenheit staatlicher und privater Moral eine, wie er behauptet, tiefere Begründung zu geben, macht Heinrich Scholz in seiner bereits erwähnten Schrift über „Politik und Moral" durch die seltsame Unterscheidung eines sittlichen Idealismus und sittlichen Realismus. Er belehrt uns auf Seite 35: „Der sittliche Idealismus bleibt. Aber er gehört nicht in die äußere Politik, von der wir hier immer ausschließlich reden. Der einzig mögliche Standpunkt für diese ist der sittliche Realismus." Was ist darunter zu verstehen? „Ein Handeln, dessen sittlicher Maßstab ein durch strengen Wirklichkeitssinn gestähltes Pflichtbewußtsein ist."

Man sollte meinen, daß dieser Wirklichkeitssinn auch bei allem sonstigen sittlichen Handeln nicht zu entbehren ist, insbesondere doch gewiß nicht in der inneren Politik. Gleichwohl gebricht dem Verfasser der Mut, das Gebiet der inneren Politik dem sittlichen Idealismus zu entziehen und seinem für Kriegszwecke, wie wir sehen werden, allerdings sehr geeigneten sittlichen Realismus unterzuordnen.

Daß überdies der Begriff eines sittlichen Realismus ein erkenntniskritischer Nonsens ist, sei nur nebenbei bemerkt, weil

[14] Vgl. Max Adler, Wegweiser, Kap. 7, 3. Fichte.

Scholz großen Wert auf die philosophische Tiefe seiner Unterscheidung legt. Denn die Sittlichkeit hat als ein System des Seinsollenden mit Wirklichkeit überhaupt nichts zu tun. Sie *ist* nicht wirklich, sondern sie *soll* wirklich werden. Ob sie verwirklicht werden kann, ist eine Erwägung, die möglicherweise realistisch, sicherlich aber nicht mehr moralisch genannt werden kann. Das Pflichtgebot ist unbedingt und duldet kein Paktieren mit der Wirklichkeit. Wer diese absolute Anforderung als sittlichen Idealismus bezeichnet, um ihre Abschwächung und Beugung durch den „Sinn für die Wirklichkeit", das heißt durch Anpassung an tatsächliche, nicht moralische Interessen, reale Sittlichkeit zu nennen, der treibt ein Spiel mit Worten, das alle klare Einsicht unmöglich machen muß und bestenfalls auf Selbsttäuschung hinausläuft.

Dies wird noch deutlicher, wenn man sich ein wenig mit den Argumenten, die H. Scholz für seine Auffassung darlegt, näher beschäftigt. Er geht von dem Grundsatz aus, daß die Entwicklung der Volkskraft unzweifelhaft ein sittliches Gut sei. Nun aber ist „sittlich im weitesten Sinne alles, was der Selbstbehauptung des Sittlichen dient, und die Sicherung eines sittlichen Gutes, wie es die Volkskraft unzweifelhaft ist, ist eine ebenso sittliche Tat wie die Entwicklung der Volkskraft als solche . . ." (S. 23.) Also kommt es nur mehr darauf an, zu prüfen, ob die Mittel einer Politik wirklich einen reellen Gewinn für dieses sittliche Ziel darstellen. Ist dies der Fall, dann sind sie sittlich gerechtfertigt. „Die entscheidenden sittlichen Maßstäbe," sagt H. Scholz, S. 40, „an denen eine Politik zu messen ist, sind nicht ihre Mittel, sondern ihre Grundlagen und ihre Ziele. Eine Politik, die reelle Grundlagen und reelle Ziele hat, ist grundsätzlich eine sittliche Politik, wie umgekehrt eine Politik mit unreellen Grundlagen und phantastischen Zielen grundsätzlich eine unsittliche Politik ist." Und nur deshalb sind zum Beispiel Lüge und Verdrehung keine sittlichen Mittel der Politik, weil sie etwas schlechthin Unreelles sind, wodurch keine Tatsachen geschaffen werden. Dies aber ist der Zweck jeder Politik und „jede auf Schaffung von Tatsachen be-

dachte Politik ist grundsätzlich eine ehrliche Politik, denn sie geht auf das Reelle". (S. 21.)

Nun haben wir also ein nettes anschauliches Bildchen von dem sittlichen Realismus vor uns. Zunächst ergeben sich aus den Scholzschen Definitionen einige sehr lehrreiche Folgerungen. Da niemand bestreiten kann, daß die englische Politik der Meeresbeherrschung und der Einkreisung Deutschlands sehr „reelle Grundlagen und Ziele" hatte und daß sie auch Tatsachen von größter Schwere und Ausdehnung geschaffen hat, so muß diese Politik geradezu als ein Muster sittlicher Politik bezeichnet werden, und die moralische Entrüstung in deutschen Landen erscheint dann direkt beklagenswert, weil jede Verkennung eines sittlichen Handelns selbst unsittlich ist.[15] Anderseits müßte eine Politik, die sich zum Beispiel vom Geiste der Bergpredigt leiten lassen wollte, also von Grundsätzen, wie „Liebet eure Feinde", „Tuet Gutes denen, die euch hassen", „Widerstehet nicht dem Uebel", weil alles dies nach der Ansicht von Realpolitikern unreelle Grundlagen und phantastische Ziele wären, eine — unsittliche Politik sein!

Sehen wir uns aber nur die Sache etwas genauer an. Scholz bahnt sich den Weg zu seinem sittlichen Realismus zunächst durch einige sehr unrealistische Voraussetzungen, deren trügerische Kraft wir bereits bei Besprechung der biologischen Rechtfertigungsversuche der Machtpolitik kennengelernt haben. Erstens geht er davon aus, daß „Volkskraft" ein sittlicher Wert an sich ist, dessen Förderung unter allen Umständen Pflicht ist. Das ist genau dieselbe unkritische Vorstellung wie die, welche die Idee des Wachstums der Staaten und Völker als einen an sich sittlichen Wert ausgeben will.

Die Volkskraft ist ethisch wertvoll nur als unentbehrliche Voraussetzung einer sittlichen Entwicklung des Volkes, nicht aber

[15] In der Tat ist denn auch Otto Baumgarten, der in seinem noch zu besprechenden interessanten Buch „Politik und Moral" gleichfalls den Standpunkt des Realismus einnimmt, so konsequent und in anzuerkennender Vorurteilslosigkeit gegen die Englandhetze aufgetreten.

an sich. Denn gesetzt den Fall, es würde sich um ein Volk von moralisch herabgekommener, verworfener Gesinnung handeln, in welchem jeder einzelne als ein Feind der Menschheit erschiene und das daher auch unter sich nur die Einigkeit einer Mörderbande hätte, würde es dann nicht als sittliche Pflicht der wenigen besser gearteten Angehörigen eines solchen Volkes erscheinen, für die Ausrottung einer Volkskraft zu sein, an deren Versittlichung sie nicht mehr glauben könnten? Und haben nicht die großen jüdischen Propheten unzähligemal das Strafgericht Gottes für ihr eigenes Volk herabgerufen, wenn sie es auf fluchwürdigen Abwegen trafen? Ja, gilt heute nicht jedem „patriotischen" Deutschen die Schwächung der englischen Volkskraft als eine sittliche Aufgabe an sich, weil ihm diese als eine weltausbeuterische und die Völker vergewaltigende erscheint?

Ist aber die Volkskraft nicht schon an sich ein sittliches Gut, und ist anderseits nur jene Politik sittlich, welche die Volkskraft als sittliches Gut fördert, dann kann nur nach denselben Grundsätzen, nach denen jeder sittliche Wert bestimmt wird, festgestellt werden, wann die Behauptung und Entwicklung der Volkskraft ein sittliches Gut ist, nämlich nach den Grundsätzen des sittlichen Idealismus. Das heißt: der sittliche Realismus bei Scholz, der hiervon absehen zu können glaubt, weil er einfach Behauptung und Entfaltung der Volkskraft als reelles sittliches Gut an sich zum Ausgangspunkt nimmt, ist gar nichts anderes als die wohlbekannte moralisierende Verkappung von Machtpolitik sans phrase und imperialistischem Wollen.

Ermöglicht wird diese Verschleierung auch hier durch die von uns schon öfter hervorgehobene Zweideutigkeit der Begriffe von Staat und Volkswohl, die Scholz ohne irgendwelche kritische Einschränkung auf die realen Verhältnisse, wie es sich eigentlich doch für einen Mann mit Wirklichkeitssinn gebührt, in rein schematischer Weise verwertet. „Staat ist", so definiert er, „das unter der Herrschaft einer souveränen Gewalt zur grundsätzlichen Selbstbestimmung erhobene Eigenleben eines Volkes" (Seite 19). Und

weiter: „Politik ist die höchste Anspannung der Volkskräfte und die innere und äußere Durchsetzung des Volksinteresses mit den Mitteln der Staatsgewalt.“

Das sind mir wahrhaft realistische Definitionen! Der sehr reale Klassengegensatz, der es heute unmöglich macht, von „Volksinteressen“ und „Volkskräften“ schlechtweg zu sprechen, existiert für diesen Realpolitiker gar nicht. Und wo in aller Welt hat zum Beispiel in diesem Kriege das Eigenleben eines Volkes die grundsätzliche Selbstbestimmung über Krieg und Frieden? Die Definitionen entwickeln aus einem idealistischen Begriff des Staates und der Politik,, wie sie sein sollten, einen solidarischen Charakter, der deshalb auf sittliche Billigung rechnen kann, aber nirgends real gegeben ist. Sie bezeichnen keine Tatsachen, haben keine reellen Grundlagen, und eine von solchen Gesichtspunkten geleitete Politik ist daher gerade nach den Grundsätzen des „sittlichen Realismus“ eine unehrliche Politik.

Aber abgesehen von alledem achte man einmal auf die famose Begründung dieses sittlichen Realismus. Nach dieser ist, wie wir sahen, „sittlich im weitesten Sinn alles, was der Selbstbehauptung des Sittlichen dient“. Man muß schon sagen, dieser Sittlichkeit „im weitesten Sinn“ entspricht ein reichlich weites Gewissen. Und damit stimmt ganz vorzüglich, daß Scholtz sich denn auch veranlaßt sieht, die Politik vor einem gar zu ängstlichen Gewissen in Schutz zu nehmen. „Es gibt“, meint er, „eine Zärtlichkeit des Gewissens, die, wenn sie aufs Handeln bezogen ist, schließlich Feige aus uns allen macht...“ „Dann aber fragt es sich doch ganz ernstlich, ob ein solches Gewissen noch einen Sinn hat, und ob wir nicht Veranlassung haben, hier statt von Kultur des Gewissens vielmehr von einer krankhaften Hypertrophie des Gewissens zu reden. Es ist für den Ethiker nicht bequem, gegen das Gewissen sprechen zu müssen. (!) Dennoch gehört zur Kritik des Lebens, die ihm berufsmäßig anvertraut ist, unzweifelhaft auch die Kritik des Gewissens. Und das Ergebnis dieser Kritik kann ersichtlich nur dieses sein, daß nur ein lebensfähiges Gewissen Maßstab zur

Beurteilung von Handlungen sein kann; denn sie setzen das Leben voraus, wenn wir vom sittlichen Leben sprechen" (Seite 32/33).

Sicherlich gehört die Kritik des Gewissens zu den Aufgaben des Ethikers, aber nicht, wie es hier geschieht, die Abschwächung, ja Leugnung des Gewissens. Eine Hypertrophie des Gewissens als ethischer Begriff ist abermals ein Widersinn: was soll man sich darunter vorstellen, daß jemand allzu sittlich ist?

Diese ganze Unterscheidung eines hypertrophischen Gewissens, das krankhaft, und eines lebensfähigen Gewissens, das gesund ist, fällt eben aus der sittlichen Sphäre heraus und bedeutet im Grunde etwas ganz anderes, nämlich ganz einfach die bekannte doppelte Moral, eine Sittlichkeit, die politisch unbrauchbar ist, und eine solche, bei der sich der politische Machtwille ausleben läßt. Führt der sittliche Idealismus in der Politik nach der Meinung von Scholz zum hypertrophischen Gewissen, so der sittliche Realismus zum rudimentären Gewissen.

In Wirklichkeit liegt für den Ethiker der Unterschied eines kranken und lebensfähigen Gewissens nicht im Gewissen sondern im Willen. Das Gewissen als der subjektive Ausdruck der Sittlichkeit kann wie diese selbst immer nur eines und dasselbe sein. Aber der Wille kann in dem einen Falle mit klarer Einsicht und starker Entschlossenheit die Tat setzen, die dem Gewissen entweder entspricht oder widerspricht, während er in dem anderen Falle, sei es durch mangelnde geistige Uebersicht, sei es durch ängstliche Unentschlossenheit, zu keiner Handlung kommt. Bedenklichkeit, Willensschwäche und Zaghaftigkeit haben mit einer Hypertrophie des Gewissens also gar nichst zu tun, sondern eher mit einem schwächlichen, in sich widerspruchsvollen Gewissen. Was aus uns Feige macht, steigt aus dem ganzen psychologisch-physiologischen Wesen des Menschen herauf, nicht aus seinem Gewissen.

Wenn aber H. Scholz den tiefen Ausspruch Goethes für sich anführen zu dürfen glaubt: „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende", so spricht dies sehr wenig für die kritische Tiefe seiner Untersuchung. Dieses Goethewort macht auf die grundsätzliche, immer wieder verkannte

Bedeutung aller ethischen Begriffe aufmerksam, wonach sie sich auf ein Sollen beziehen und nicht auf ein Sein. Im Moment der Handlung, die eine Art des Seins ist, schweigt die Sittlichkeit, die doch nur die Stimme der Beurteilung ist, aber sie braucht darum nicht zu fehlen! Man kann nicht gleichzeitig handeln und seine Handlung werten: aber welche Logik ist es, daraus zu folgern, daß deshalb die Handlung selbst wertlos oder wertwidrig sein muß?

Wie nun dieses „lebensfähige Gewissen" eigentlich aussieht, darüber gibt der folgende von Scholz unterstrichene Satz deutlichen Aufschluß: „Ein Staatsmann beschädigt sein Gewissen nicht dadurch, daß er als Staatsmann anders handelt als er als Parteimann oder Mensch gehandelt haben würde, sondern er vertieft das Verständnis des Sittlichen, indem er den Moralphilosophen korrigiert, der in einseitiger Beschränkung die Prinzipien der individuellen Moral mit den Maßstäben des Sittlichen überhaupt verwechselt". Diese Korrektur des Moralphilosophen erinnert fatal an das berühmte „Corriger la fortune". Gewiß wird ein Staatsmann vielfach anders handeln müssen als ein Privatmann, aber, soweit die Frage der Sittlichkeit seines Handelns in Betracht kommt, nicht, weil die Staatsmoral eine andere ist als die Privatmoral, sondern weil aus der viel weiteren und komplizierteren Sphäre seines Handelns sich unter derselben individuellen Sittlichkeit andere Aufgaben und Verantwortungen ergeben.

Die eigentliche Quelle der so verbreiteten Lehre einer doppelten Moral tritt hier übrigens deutlich zutage. Sie liegt in dem grundsätzlichen Mißverständnis, daß die sogenannte Privatmoral eine „individuelle" Moral sei, die für die Kollektivwesen der Staaten und Völker nicht tauge. Demgegenüber kann nur immer wieder aufs schärfste hervorgehoben werden, daß seit Kants Begründung der Ethik klar sein müßte, daß der Begriff einer individuellen Moral ein Selbstwiderspruch ist. Alle Moral ist nach Kant allgemein gültige Gesetzlichkeit des Wollens. Sie ist daher ihrem Wesen nach nur als eine soziale Erscheinung zu verstehen,

die den Willen des Individuums unter eine allgemein gültige, das heißt, ihn mit der Allgemeinheit des Menschlichen verbindende Gesetzlichkeit bringt. Sittlich ist nur das, was allgemeines Gesetz des Wollens sein kann. Das Pflichtgebot konstituiert daher in der Brust jedes Individuums seinen Zusammenhang mit der Gesamtheit, seinen gesellschaftlichen Zusammenhang. Die Moral wird zwar stets individuell erlebt, ist aber deswegen nichts Individuelles. Die Prinzipien der „individuellen Moral" erfahren nur ihre verschiedene Anwendung auf allen Stufen dieses Erlebnisses, je nach der Art des gesellschaftlichen Zusammenhanges, von den privaten Gesellungen angefangen durch Familie und Gruppe hindurch bis zum Staat und Volk, bleiben aber inhaltlich immer dasselbe, nämlich die sozialen Grundbedingungen aller solidarischen Gemeinschaft. Die Prinzipien individueller Moral den Maßstäben des Sittlichen überhaupt gegenüberzustellen, wie Scholz dies tut, ist also ganz unmöglich, und eine darauf gegründete Lizenz für den Politiker, als Staatsmann ein weiteres Gewissen zu haben wie als Privatmann, ist eben nichts anderes, als der Verzicht auf die Maßstäbe des Sittlichen überhaupt.

Im Grunde ist denn auch die Lehre von der Sittlichkeit „im weitesten Sinne", wonach jede Durchsetzung eines sittlichen Gutes schon selber sittlich ist, nichts anderes als die alte jesuitische Lehre von dem Zweck, der die Mittel heiligt. Der sittliche Realismus entpuppt sich so als eine Art Jesuitismus oder eigentlich, da staatliche Macht sein Ziel ist, Beherrschung von Menschen und Ländern und nicht von Geistern, als klipp und klarer Machiavellismus. Wozu der Umweg über den Idealismus nur nötig war, um die Anstößigkeit dieses Charakters leidlich zu verbrämen.

Aber selbst für den Machiavellismus ist das Prinzip des sittlichen Realismus sehr fragwürdig. Denn der echte Machiavellismus weiß immer, was er will. Der als realistische Sittlichkeit verkappte Machiavellismus wird notwendig konfus. Er gestattet zum Beispiel die Ausspähung, verbietet aber die Lüge; er erlaubt den Betrug, verwehrt aber die Verdrehung und Entstellung. Warum diese feine Unterscheidung? Sie ist doch, Gott behüte,

nicht am Ende ein Rückfall in die Hypertrophie des Gewissens? Nein, sie folgt vielmehr aus der Konsequenz des sittlichen Realismus. Denn nur solche Mittel sind reelle Mittel, die Tatsachen schaffen. Dazu gehören aber wohl Ausspähung, List und Betrug, während dies bei der Lüge und Verdrehung nicht der Fall sei.

Aber da müssen wir doch die Reellität auch dieser Mittel in Schutz nehmen. Wenn sie weniger ausrichten, sollte dies nicht bloß daher kommen, daß sie dann nicht geschickt genug waren? Können wirklich systematische Lügen und Verdrehungen nicht auch Tatsachen schaffen in den Vorstellungen handelnder Politiker oder in der öffentlichen Meinung ganzer Völker? Sie sind freilich insofern nicht reell, als ihnen keine äußeren Tatsachen entsprechen, aber sie gewinnen als geistige Stimmung und motivbildende Kraft eine verhängnisvolle Reellität, die geschichtliche Tatsachen schafft, welche bleiben, wenn auch nachträglich die Lüge und Verdrehung als solche entlarvt werden.

Man höre doch, wie über diesen Punkt ein Schriftsteller urteilt, der sonst den Ausführungen H. Scholz' volle Billigung zollt, der aber den Vorzug der Konsequenz und Freiheit von Selbsttäuschung für sich hat. Otto Baumgarten nennt die Scholtzsche Vorstellung einer lediglich auf Verdrehung ausgehenden Politik einen reinen Popanz. (S. 143.) Nach ihm kann über die Berechtigung, ja Notwendigkeit der diplomatischen Lüge und Verschlagenheit, gar kein Streit sein. „Wir hätten unser heutiges Reich gar nicht, wenn Bismarck darin nicht Meister gewesen wäre. Man denke daran, wie er während des 1866er Krieges Napoleon vom Eingreifen zurückgehalten hat durch Vorspiegelung einer nie ernst gemeinten Entschädigung durch linksrheinisches Gebiet! Auch dem Herzog von Augustenburg gegenüber bedurften die gewählten Mittel, um ihm die angestammten Herzogtümer zu entziehen, sicher der Heiligung durch den Zweck, den Erwerb Kiels für Preußen-Deutschland. Man denke wiederum daran, wie er aus der Schamade eine Fanfare gemacht hat bei der Emser Depesche, das heißt, ein harmloses Klagelied zu einer den Krieg herbeiführenden Anklage verdichtet hat!" (S. 133.)

Und um in die Gegenwart und zu einem Scholz wohlgefälligeren Beispiel zu kommen: haben die Lügen und Verdrehungen der Ententepresse, wodurch sie die gesamte öffentliche Meinung der Neutralen seit Beginn des Krieges gegen die Zentralmächte beeinflußte, selbst dann, wenn wir sie für gänzlich „unreell" hielten, nicht sehr reale Resultate gezeitigt in der erschreckenden moralischen Isolierung der Zentralmächte, die für die Gegenseite einen unermeßlichen Gewinn bedeutete und ihr zuletzt die kriegerische Vereinigung fast der ganzen Welt gegen uns bescherte? Warum sollte daher nicht ein englischer oder französischer Scholz geradezu geneigt sein, Lüge und Verdrehung als besonders geeignete Mittel einer realistischen Sittlichkeit in der Politik zu preisen? Sieht man doch, daß es der deutsche Scholz nur deshalb nicht tut, um für sich den „reellen" Gewinn nicht zu verlieren, die Entente wegen dieses Lügenfeldzuges moralisch an den Pranger stellen zu können. Eine solch tiefe Problematik, verschieden nach der Reichsgrenze, muß allerdings bei einem Standpunkt herauskommen, der die Sittlichkeit nach der Reellität ihrer Ergebnisse beurteilt, das heißt, nach dem schönen polnischen Spottwort: „Zwar nicht ehrenhaft, aber gesund (lebensfähig)!

Verweilen wir schließlich noch einen Augenblick bei diesem Hauptgedanken des sittlichen Realismus: wer entscheidet, ob die Grundlagen einer Politik, ob ihre Ziele reell sind? Wie verhält es sich zum Beispiel mit dem Anspruch Rußlands auf Konstantinopel? Ist er reell oder phantastisch? Ist Deutschlands Drang nach Bagdad reell oder phantastisch?

Scholz meint zwar: „Reelle Grundlagen sind nicht ohne innere Wahrhaftigkeit, reelle Ziele nicht ohne Selbstbeherrschung zu gewinnen. Insofern sind Wahrhaftigkeit und Selbstbeherrschung Koeffizienten jeder sittlichen Politik." (S. 40.) Wir lassen die Richtigkeit dieses Satzes ganz dahingestellt. Aber jedenfalls ist die Antwort auf die gestellte Frage damit nur hinausgeschoben: denn wer oder was garantiert diese Wahrhaftigkeit und Selbstbeherrschung? Es gibt nur eine klare Antwort: entweder entscheiden sich diese beiden Tugenden nach denselben sittlichen Grund-

sätzen, nach denen alle Tugenden überhaupt möglich sind, nach den Grundsätzen des sittlichen Idealismus, oder sie sind nur schöne Namen für die Durchsetzung eigener Wünsche und Machtbestrebungen, die gerechtfertigt werden durch den Erfolg.

In der Tat mündet darin auch der sittliche Realismus bei Scholz aus. Ob eine Politik reell und deshalb sittlich war, erweist sich dadurch, ob sie nützlich war. Zwar klingt es viel schöner, wenn wir bei Scholz lesen, die Realität der Politik richte sich danach, ob sie gerichtet war auf die „Schöpfung dauernder Zustände von höherem objektiv sittlichen Gehalt, das ist von höherem Gehalt an sittlichen Lebens- und Wirkungsmöglichkeiten". Und „nur in diesem Sinne" sei der Erfolg der letzte entscheidende sittliche Maßstab aller Politik (S. 41.) Allein da hierüber, wie Scholz selbst sagt, erst die Geschichte entscheidet, so würde daraus folgen, daß es für die lebendigen Politiker entweder überhaupt keine Moral gibt oder daß hier eben der Erfolg, so wie ihn jeder Politiker für seine Person abzuschätzen weiß, maßgebend ist, wobei er auch darüber entscheidet, was zur Wahrhaftigkeit und Selbstbeherrschung gehört.

Damit löst sich auch hier abermals der sittliche Realismus in eine unter Umständen höchst unsittliche, aber freilich stets sehr reale Machtverfolgung auf, wodurch er übrigens seinem Charakter nur treu bleibt. Denn moralische Begriffe und Wertungen anzuwenden, bloß um des reellen Gewinnes wegen, den man aus einer solchen Anrufung bei den Massen zieht, ohne weiter allzuviel Gewicht auf ihren inneren Wertgehalt zu legen, ist schließlich der eigentliche Sinn dieser realistischen Sittlichkeit. Diese Täuschung aufzuheben und ihre fortwuchernde Ursache, den Klassengegensatz, zu bekämpfen, ist der erste Schritt zur wirklichen Sittlichkeit in der Politik.

VII. Die Moral der Macht

Recht merkwürdig und fesselnd zugleich ist der Beitrag zur Bemühung um das Problem von Politik und Moral, den das

mehrerwähnte Buch von Otto Baumgarten darstellt[16]. Auf den ersten Blick könnte es als eine bloße Abart des Scholzschen sittlichen Realismus erscheinen, dem er auch in den wesentlichsten Punkten rückhaltlos zustimmt. Aber doch unterscheidet er sich von demselben in vorteilhafter und sympathischer Weise durch seine Bestrebung, auf die moralische Verbrämung dieses Standpunktes zu verzichten. Er möchte daher auch lieber von einem politisch-sittlichen Relativismus sprechen (S. 152), als von einem sittlichen Realismus. Gleich zu Anfang seiner Untersuchung betont er nachdrücklich, daß er stets bestrebt war, „die moralischen Elemente aus der Kriegsstimmung auszuschalten", um zu einer wirklich politischen Würdigung des Krieges zu kommen. Dieses Streben bringt es auch mit sich, daß sich in seinem Buche eine ganze Reihe anerkennender Urteile über die englische Machtpolitik vor und während des Krieges finden, die man jetzt nicht gewohnt ist, mit gleicher Offenheit in deutschen Schriften anzutreffen, und die ein sehr günstiges Vorurteil für den Mut und die Ehrlichkeit des Verfassers schaffen. „Die Hauptsache", heißt es S. 5, „scheint mir, daß die Einmischung moralischer Entrüstung in die politische Erwägung und Würdigung aufhöre. Sie ist des Volkes Bismarcks nicht würdig."

In diesem und vorher schon in Friedrich dem Großen sieht Baumgarten die vorbildlichen Gestalten des echten Politikers, die eigentlichen Verwirklicher des „klassischen Genies der politischen Theorie" (S. 51), Machiavellis. Machiavelli hatte das Verdienst der Wiederauffindung und Fortbildung der echten staatsmännischen Methode (S. 50), ihm gebührt der Ruhm, zum ersten Male klar ausgesprochen zu haben, daß der Staat Macht sei (S. 56). Friedrich der Große war es, „der Machiavelli in machtvolle Wirklichkeit übersetzte, (S. 90), und Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen" zeigen geradezu als die Quintessenz seines Lebens das Streben, die trübe Mischung von Moral und Politik zu klären

---

[16] Otto Baumgarten, Politik und Moral. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

„und das heilige Recht einer reinen und entschlossenen Macht- und Realpolitik dem Volke einzuprägen.“ (S. 6.)

Aber schon gleich in diesem Satze zeigt sich ein großer Widerspruch des Denkens, der sofort das Problem von Politik und Moral wieder hervortreten läßt, wie überhaupt das Buch Baumgartens recht widerspruchsvoll ist, aber nicht in dem Sinne einer schwächlichen Konsequenz, sondern in dem viel fruchtbareren und aufschlußreicheren Sinn einer um die tiefere Erkenntnis ringenden Seele.

Es muß als unerklärlicher Widerspruch auffallen, wenn Baumgarten eben noch bemüht war, die Politik von der trüben Mischung mit der Moral zu lösen, und nun plötzlich die Machtpolitik sich auch bei ihm auf ein heiliges Recht beruft. Dieser Widerspruch geht durch das ganze Buch. Wir sehen in demselben den reinen Machiavellismus verteidigt, wir wissen z. B. bereits, wie Baumgarten auch die Lüge und Verschlagenheit als zulässige Mittel der Politik gegen Scholz sogar in Schutz genommen hat, er rechtfertigt den Satz von dem Zweck, der die Mittel heiligt und findet daher unter anderem das offene Bekenntnis des Neutralitätsbruches gegen Belgien durch Bethmann Hollweg am Beginne des Krieges als zu ehrlich, weil es „eben doch zu sehr dem heiligen Zweck der Selbbehauptung“ widerspreche (S. 130). Er schreckt auch nicht davor zurück, gerade das, was ein Eckstein aller Moral ist, daß Persönlichkeiten nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Selbstzweck zu verwenden seien, als einen in der Politik nicht notwendig zu beachtenden Satz zu bezeichnen. Im Gegenteil „steckt darin auch die größte Tugend des Politikers, Personen lediglich als Schachfiguren hin und her zu schieben auf dem Schachbrett der Staatsgeschäfte.“ (S. 134.) Und er faßt schließlich all dies zusammen in den Satz: „Eine gewisse Grundsatzlosigkeit gehört unbedingt zur Ausübung der Politik. . . Es geht für den, dem der Zweck des Staates, die Aufrechthaltung und Durchsetzung des Volksganzen und der Gerechtigkeit, wirklich heilig ist, nicht ohne an sich unheilige Mittel ab.“ (S. 136, 138.)

Denn für die Politik ist nur „das Zweckentsprechende, das Kluge, das im höheren Sinn Nützliche der Maßstab, nicht das Gute oder Schöne." (S. 154.)

Diesem moralischen Nihilismus, der ja als solcher ein Standpunkt für sich wäre, steht nun aber gegenüber, daß die Selbstbehauptung des Staates und die Ausdehnung seiner Macht nicht etwa bloß als etwas Letztes, Tatsächliches hingestellt werden, womit man eben als einem Uebergewaltigen sich geradeso abzufinden habe wie etwa mit der Rotation der Erde, sondern daß dies alles fortwährend als ein Heiliges angesprochen, also doch wieder sittlich gerechtfertigt wird. Baumgarten spricht wiederholt von den heiligen Zwecken der Selbstbehauptung, von dem heiligen Recht der höchsten Gewalt, von der Heiligkeit des Volksganzen u. dgl. Kurz, das, was zuerst als eine entschlossene Hinausweisung aller moralischen Erwägungen aus der Politik erschien, endet geradezu mit dem Gegenteil, nämlich mit der sittlichen Verabsolutierung, ja Heiligsprechung der Machtpolitik. Die Behauptung und Entfaltung der staatlichen Macht wird nicht nur Selbstzweck, sondern zugleich höchster sittlicher Zweck, und die ihm dienende Politik wird auf diese Weise zu einer Moral für sich, die sogar alle persönliche Unmoral heiligt, wenn diese im Interesse des Vaterlandes erfolgte. „Wer, selbstlos und restlos dem Dienst hingegeben, an der Größe seines Vaterlandes arbeitet, wer sich verzehrt in solchem Dienste, der i st einfach ein sittlicher Charakter, ob man noch so viele sittliche Inkorrektheiten an ihm zu rügen weiß." (S. 144.)

Es gibt also auch bei Baumgarten keinen Verzicht auf die Moral in der Machtpolitik. Nur löst er das Problem des Widerspruches zwischen Politik und Moral eben mit den Methoden der Machtpolitik, d. h. indem eben einfach dekretiert wird, daß Macht gleich Sittlichkeit sei. So heißt es gleich als Ueberschrift des systematischen Teiles seiner Ausführungen: „Das Grundgesetz der Politik: Macht ist Recht und Sittlichkeit." (S. 114.) Nur diese seltsame Gleichung macht den noch seltsameren Unterschied verständlich, den Baumgarten zwischen Moral und — Pflicht an

dieser Stelle setzt. Er meint nämlich, zweifellos gäbe es auch für den Staat ein unbedingt gültiges Sittengesetz, aber nicht im Sinne eines moralischen Kodex, sondern im Sinne einer höchsten sittlichen Pflicht. (S. 114.) Ja, enthält der moralische Kodex etwas anderes als Anweisungen im Sinne einer solchen höchsten sittlichen Pflicht? Ergibt er sich nicht überhaupt erst aus einer solchen? Die ganze Unterscheidung hat nur den Zweck, einen bestimmten Wert, den man im Auge hat, als schlechthin höchsten Zweck aller Moral überzuordnen, d. h. also den begrifflichen Widersinn zu verschleiern, daß man dem moralischen Kodex, der bereits einen höchsten sittlichen Zweck logisch in sich schließt, etwas anderes Nichtmoralisches als höchsten Zweck überordnet. Und dieses andere ist die staatliche Machtdurchsetzung, wie es denn auch wenige Seiten später ausdrücklich zugestanden wird: „So sehen wir, für uns Realpolitiker ist die Erhaltung und Durchsetzung der Macht eine unvergleichlich höchste sittliche Aufgabe für den Staat." (S. 118.) Daraus ergeben sich denn zuletzt alle Konsequenzen der doppelten Moral, wie wir sie bereits zur Genüge kennen, und denen auch Baumgarten sich damit anbequemt, daß er von einer eigenen Moral des Staates spricht (S. 115) und die Ausführungen von Scholz zu den seinigen macht.

Nun ist natürlich kein Zweifel möglich, daß die Selbstbehauptung des Staates sein höchster Zweck ist, wiewohl schon nicht mehr dasselbe gelten mag von der Ausdehnung seiner Macht. Aber auch dieses zugegeben, so halten wir damit immer erst in der Sphäre der Vertretung bloßer Interessen, die dadurch, daß sie heilige Interessen genannt werden, noch lange nicht sittliche werden. Sie können es sein, aber sie müssen es nicht. Der „sacro egoismo" der Staaten kann bei der heutigen klassengegensätzlichen Organisation derselben sehr wohl ein bloßer Egoismus der „heiligen" Eigentums- und Herrschaftsinteressen der herrschenden Klassen sein und im schreienden, auch als unsittlich empfundenen Gegensatz zur übergroßen Mehrheit des eigenen Volkes stehen, das gleichwohl keine Macht hat, ihn zu verhindern. Die Machtpolitik

des Staates als solche heilig und sittlich zu nennen, ist nur die Selbstkanonisation des Imperalismus. Die Moral hat damit gar nichts zu tun.

Darum hat ein Argument, das Baumgarten für sich anführt, mehr Beweiskraft gegen ihn, als er ahnt. Er meint nämlich, daß derjenige, der sich nicht entschließen könne, der Politik eine gewisse Freiheit vom Moralkodex zuzugestehen, auch auf das staatliche Leben verzichten müsse. Er lobt dagegen die Konsequenz Tolstois, der richtig gesehen habe, daß der Staat die Zwecke, die der humanistische Idealismus vorschreibt, gar nicht erfüllen kann, ohne sich selber preiszugeben, und deshalb die Abschaffung der Staates verlangt habe. „Darum: Entweder — Oder, Staat oder Anarchie. Wenn Staat, dann auch stahlharte, unerbittliche Entschlossenheit zur Durchführung der jesuitischen Maxime: „ Der Zweck heiligt die Mittel." (S. 137, 139.)

Aber so steht die Alternative nur vom Standpunkt der bürgerlichen Weltanschauung, die über das Klassenverhältnis nicht hinauszugehen imstande oder gewillt ist, die daher den Staat der Klassengegensätze als die einzige Form staatlichen Lebens betrachtet. Nicht Abschaffung des Staates verlangt die Bekämpfung des heutigen Charakters der Politik, sondern Abschaffung dieser Form des Staates, des Klassenstaates. Nicht Staat oder Anarchie sind daher die wirklichen Möglichkeiten der Wahl, sondern Klassenherrschaft oder Gemeinbürgerschaft. Und so führt gerade die eigene Konsequenz des Verfassers zu jener Lösung, die sich als die einzig mögliche des Zwiespaltes von Politik und Moral ergibt, zur Ueberwindung des herrschenden Gesellschaftssystems und der auf ihm begründeten inner- und zwischenstaatlichen Anarchie, zur Ueberwindung der Klassengesellschaft.

Wie widerspruchsvoll übrigens für Baumgarten selbst dieser Begriff einer eigenen Moral des Staates ist, deren Ziel, Machtdurchsetzung, sich als höchster sittlicher Zweck über die Privatmoral stellen will. ergibt sich zuletzt aus den Schlußausführungen Baumgartens, deren edle Wärme und unumwundene Freimütigkeit

abermals die tapfere Ehrlichkeit des ganzen Buches im besten Lichte erscheinen läßt. Es ergibt sich nämlich zuletzt, daß die staatliche Machterhaltung zwar der höchste Zweck des Staates ist, aber keineswegs doch der höchste sittliche Zweck der Menschen sein kann, sondern daß noch höher steht die sittliche Persönlichkeit. Dieser höchste Ausdruck der moralischen Lebensauffassung „kann durch alle Begeisterung und Hingabe für und an Staat und Volk nicht aufgehoben werden". Wer die Treue gegen sein Gewissen bewahren will, der muß doch die Persönlichkeit über den Staat stellen. „Da gilt doch einfach: Man muß Gott und dem an ihn gebundenen Gewissen mehr gehorchen als den Menschen, auch dem Staat." (S. 171.) Der Staat kann nicht Gefühle und innere Abhängigkeiten befehlen. „Alle Gesinnungszüchterei und Gesinnungsriecherei, wie sie im Gefolge von Annexionen aufkommt, ist gegen die ewigen Rechte der Persönlichkeit." Auch politische Freiheitsüberzeugungen, für die man Leib und Leben eingesetzt hat, müssen höher bewertet werden, als ein „intoleranter Staatskultus" vermag. „Die Marx und Engels, die Scharf und Kapp, die Volkmar und Kinkel sollten unsere Hochachtung genießen nicht minder als die Pilgerväter und Hugenotten, wenn sie die Heimat ihrem sei es auch mehr politischen als religiösen Glauben opferten." (S. 173.) Wir müssen uns hüten, Nation und Staat nicht zu einem Abgott zu machen, dem am Ende alles sich unterordnen muß. „Lassen Sie mich . . . zum Schluß bekennen: der Staat und die Nation ist der Güter höchstes nicht! Goethe und die Seinen stellten eine so hohe innere Kultur und eine so unbedingt wertvolle Reife des Lebens dar, auch wenn sie von unserem Nationalgefühl und Verpflichtungsbewußtsein dem Volk gegenüber wenig besaßen, daß wir noch immer wohl tun, uns nach ihrer weltbürgerlichen Humanität zurückzusehnen." (S. 173—174.) Diese Persönlichkeitsethik steht auch über allen nationalen Schranken. Wer von uns wird sich nicht mit einem sittlich und intellektuell gleichgearteten Engländer und Franzosen näher verwandt fühlen als mit einem deutschen Rohling? „Wer mag es

den Sozialisten verübeln, wenn sie sich mit ihren englischen und französischen Klassengenossen solidarischer fühlen als mit den deutschen Scharfmachern, zumal nach dem Kriege?" (S. 174—175.)

So endet das Buch Baumgartens mit einem Bekenntnis zum absoluten Primat der Persönlichkeitsethik, d. h. der sogenannten Privatmoral. Daher bleibt ihm auch nichts übrig, als diesen offenen Widerspruch zu der vorausgegangenen Unabhängigkeitslehre der Staatsmoral einfach einzugestehen und in die heroische Resignation zu flüchten, daß es vielleicht eben dieser Widerspruch sei, was als das Treibende der menschlichen Entwicklung angesehen werden müsse. „Sollte nicht", fragt er, diese ungelöste Dissonanz, die dem Systembauer so unerträglich ist, das tragische Gesetz der Erdenwirksamkeit sein?" (S. 178.)

Aber sie ist nicht nur dem Systembauer unerträglich, sie ist es noch mehr aller am täglichen Leben bauenden und schaffenden Kraft alles Menschlichen. Und sie ist zum Glück kein Gesetz einer unentrinnbaren Tragik, sondern nur das tragische Geschick einer bestimmten Geschichtsepoche in der gesellschaftlichen Entwicklung, der Epoche der kapitalistischen Klassengesellschaft. Mit der Entspannung ihrer Gegensätze wird sich auch diese Dissonanz lösen in den Einklang einer solidarischen Gesellschaft, deren Politik keinen Anlaß mehr haben wird, mit der Moral in Widerspruch zu kommen.

VIII. Die Moral des Pflichtenkonfliktes

Noch bleibt ein Gesichtspunkt zur Rechtfertigung des Widerspruchs der sogenannten Staatsmoral gegen die Privatmoral übrig, der eine sehr wirkungsvolle Argumentierung ermöglicht, die denn auch ihren Eindruck nicht verfehlt, solange ihre innere Unwahrheit nicht erkannt ist. Es wird nämlich die traurige Nötigung der Staatsmoral, sittliche Forderungen beiseite zu lassen oder zu verletzen, als die Folge eines Pflichtenkonfliktes dargestellt, der diese Verletzung selbst zu einer sittlichen Pflicht macht.

Hierauf beziehen sich z. B. auch H. Scholz (S. 32) und Otto Baumgarten (S. 144).

Beide berufen sich auf Treitschke, der mit großer Energie den sittlichen Unterschied herausgearbeitet habe, ob jemand die Gebote der Moral bloß aus niedrigen egoistischen Interessen verletze, wie etwa ein Börsenspekulant, oder ob er dies tue, weil er nur an sein Vaterland denke und ganz im Dienste desselben aufgehe. Und Baumgarten zitiert zur Illustration die wirklich diese Vorstellung vom Pflichtenkonflikt prachtvoll beleuchtende Stelle aus Treitschke: „Man soll hier nicht die tragische Schuld, die an großen Männern haftet, verkleinern und vertuschen wollen; man soll aber auch große Staatsmänner nicht mit den Augen des Advokaten betrachten . . . Der Staatsmann hat nicht das Recht, sich die Hände zu wärmen an den rauchenden Trümmern seines Vaterlandes mit dem behaglichen Selbstlob: ich habe nie gelogen."

Ganz besonders aber hat neuerdings F. Meinecke in seiner Abhandlung „Kultur, Machtpolitik und Militarismus" die Lösung des Widerspruches von Politik und Moral mit diesem Gedanken einer Pflichtenkollision finden zu können geglaubt.[17]

Meinecke nimmt zunächst Stellung gegen die besonders von England ausgehende Darstellung, daß Preußen-Deutschland sich zum Träger einer schrankenlosen Machtpolitik gemacht habe. Es sei ein Urteil des Hasses, nicht aber historischer Gerechtigkeit, daß Männer wie Friedrich der Große, Treitschke oder Bismarck kein höheres Gesetz in der Politik gekannt hätten als das des Dschungels. „Alle drei Männer waren Charaktere von tiefer Sittlichkeit, grimmige Feinde gemeiner Ichsucht und durchglüht von dem hohen Ideale, zu leben und zu sterben für ihr Vaterland." (S. 764.) Aber alles kommt darauf an, den folgenden Punkt richtig zu verstehen: „Die Gesetze der Sittlichkeit, der Nächstenliebe, der Heiligkeit der Verträge sind ewig und unverbrüchlich, aber auch

[17] Die Abhandlung ist erschienen in dem Sammelwerk: „Deutschland und der Weltkrieg", 2. Aufl. Teubner, 1916, II. Bd., S. 750 ff.

die Pflicht des Staatsmannes, für das Heil und die Sicherheit des ihm anvertrauten Staates und Volkes in Gegenwart und Zukunft zu sorgen, ist heilig und unverbrüchlich. Wie, wenn nun diese Pflichten miteinander in Konflikt geraten? Oder sind Konflikte sittlicher Pflichten etwa überhaupt nicht möglich? Nur flache Menschen oder weltfremde Fanatiker oder verächtliche Heuchler können es leugnen . . . Im Leben der Staaten untereinander aber sind Konflikte zwischen Privatmoral und Staatsinteresse schlechthin unvermeidlich und so alt wie die Weltgeschichte selbst." (S. 764.) Allerdings gibt es Grenzen für die Verletzung der Moral, wo auch die Rechtfertigung durch die Berufung auf diesen Pflichtenkonflikt aufhört. „Diese Grenze besteht darin, daß ein Staat nicht mehr Macht für sich erstreben soll, als zu seiner Sicherheit und zur freien Entfaltung seiner Volkskräfte notwendig ist." (S. 765.) Gewiß ist diese Unterscheidung in vielen Fällen schwierig, aber es gibt doch handgreifliche Ueberschreitungen dieser Grenze. Und wo eine solche vorliegt, tritt für den Verletzten einfach der Stand der Notwehr ein, „und hier kommt es dann zu jenem unausweichlichen Konflikt der Pflicht, wo man handeln muß nach dem Grundsatz salus populi suprema lex." (S. 769.)

Diese ganze so bestechende Theorie von dem Pflichtenkonflikt krankt jedoch an sehr großen Unklarheiten des Denkens, die gerade in der Meineckeschen Fassung sich auch sehr fühlbar machen. Was nämlich Meinecke wirklich darstellt, ist gar keine Kollision von Pflichten, sondern ein Konflikt der Moral mit dem Staatsinteresse. Bereits E. Troeltsch hat auf diesen, wie er dies nennt, „dunklen Punkt" bei seiner Besprechung Meineckes hingewiesen [18] und richtig bemerkt, daß hiermit der Gegensatz nicht mehr zwischen zwei wirklich moralischen, sondern zwischen einem moralischen und einem moralisch indifferenten Moment gesetzt sei.

Was also bei Meinecke zuerst so aussieht, als sei es das

[18] E. Troeltsch, „Deutsche Zukunft", S. 82—83.

Gegeneinanderstoßen zweier ethischer Wertungen von verschiedener Höhe, das enthüllt sich als Zusammenstoß der Ethik mit dem Egoismus des Staates, den man nicht ohne weiteres als einen ethischen Wert bezeichnen kann. Und deshalb gelangt auch Meinecke zu der sonst unverständlichen Konsequenz, nach Grenzen für die Verletzung der Moral durch den Pflichtenkonflikt zu suchen. Denn vom Standpunkt des wirklichen Pflichtenkonfliktes ist der Gedanke solcher Grenzen eine so absurde Vorstellung, daß sich schon hieraus die innere Verfehltheit der ganzen Konstruktion ergibt.

In der Tat liegt hier der entscheidende Punkt, aus dessen Verständnis sich die ganze Theorie von der Rechtfertigung der Machtpolitik durch Pflichtenkollision als ein wahres Scheinproblem verwirrendster Art erledigt. Bei dem wirklichen Pflichtenkonflikt gibt es nämlich überhaupt keine Verletzung der Moral, es ist daher auch nicht möglich, Grenzen einer solchen aufzustellen. Im Gegenteil, was im sogenannten Pflichtenkonflikt zu geschehen hat, ist niemals etwas gegen die Moral, sondern gerade ihre höchste Bewährung. Verletzt wird im Pflichtenkonflikt möglicherweise manches teuere Gefühl des Handelnden, manche tiefe Neigung, aber nie die Sittlichkeit selbst. Denn diese ist es ja einzig und allein, welche so und nicht anders zu handeln gebietet.

Es mag Pflichtenkonflikte geben, welche die Kraft des einzelnen übersteigen, wie wenn z. B. ein exponierter Beobachterposten einen vernichtenden Angriff auf eine feindliche Abteilung dirigieren muß, in der sich sein Bruder befindet, oder ein Vater von einer verbrecherischen Unternehmung seines Sohnes Kenntnis erhält, die er nicht anders als durch Anzeige verhindern kann. In solchen Fällen geht allenfalls das Individuum zugrunde, sei es, daß die moralische Forderung als zu übergewaltig empfunden wird, um ihr zu entsprechen, sei es, daß sie nach ihrer Erfüllung dem Lebenswillen allzu nahe getreten ist, als daß er nun noch am Leben hinge. Aber all dieser Schmerz des Individuums und all der Widersinn der Situationen, von denen solche Konflikte ihren

Ursprung nehmen, darf uns nie dazu verleiten, den Pflichtenkonflikt selbst als etwas der Moral Gewalt Antuendes oder mit ihr Widerspruchsvolles anzusehen.

Ja noch mehr: man braucht gar nicht, wie Meinecke meint, ein flacher oder heuchlerischer Mensch zu sein, um zu leugnen, daß es Pflichtenkonflikte gibt, sondern im Gegenteil: jede nur etwas tiefer dringende ethische Untersuchung muß zu der Erkenntnis führen, daß der sogenannte Konflikt der Pflichten, ethisch betrachtet, überhaupt kein Konflikt ist; er ist nur ein für den Menschen, der eben nie ein bloß ethisches Wesen ist, besonders schmerzlicher. Fall der ethischen Gesetzmäßigkeit. Im Pflichtenkonflikt bricht nicht etwa die eine Pflicht die andere, sondern es weicht die engere Pflicht der umfassenderen, und gebrochen wird allenfalls nur das Herz dessen, der in diese schwere Nötigung geraten ist. Aber indem die Pflichten auf diese Weise sich in eine sittliche Rangordnung einreihen, wird gerade bewirkt, daß die Nichterfüllung der untergeordneten Pflicht nicht mehr als eine Verletzung derselben erscheint. Selbst das durch die Pflichterfüllung todwund gewordene Gemüt fühlt nur den Schmerz der Pflichterfüllung, nicht aber etwa die Pein eines Pflichtenbruches, über die es gerade durch die Gewißheit, moralisch gehandelt zu haben, hinausgehoben wurde.

Gewiß mag es Fälle geben, in denen die Rangordnung der Pflichten festzustellen nicht leicht möglich sein wird. Aber dann gesellt sich zu der leidvollen moralischen Situation nur noch eine intellektuelle Unsicherheit als Komplikation ihrer subjektiven Schwierigkeit. Und schließlich wird sich zeigen, daß die scheinbare Unlösbarkeit mancher Pflichtenkonflikte nur daher rührt, daß nichtmoralische Erwägungen stärkeren Einfluß erhalten oder bewahrt haben als moralische. Man nehme z. B. den Fall: Darf ein Offizier, der in Kriegsgefangenschaft geraten ist, aber gegen Ehrenwort, nicht zu entfliehen, frei sich bewegen kann, eine Gelegenheit zur Flucht benützen? Gewiß nicht, auch wenn er dies damit rechtfertigen würde, daß er zu Hause seinem Vaterlande

dienen könnte. Hier würde sich vielmehr das bloß egoistische Streben nach Freiheit in das Gewand der Vaterlandsliebe kleiden, um den Bruch der Treue zum gegebenen Worte vor sich selbst und anderen zu verhüllen. Aber wenn der Fall nun so kompliziert ist, wie Simmel dies einmal konstruiert,[19] daß dem Offizier sich nicht nur Gelegenheit zur Flucht, sondern auch zur Ueberbringung einer für die Führung des Feldzuges wichtigen, ja vielleicht entscheidenden Nachricht bietet? Ist dann nicht der Bruch des Ehrenwortes gerechtfertigt durch den Dienst, der dem Vaterland erwiesen wird? Ja, ist er nicht sogar Pflicht? Da muß man aber sehr wohl unterscheiden, was in der Seele des Offiziers vorgeht. Die bloße Berufung auf den Dienst, der dem Vaterlande geleistet würde, rechtfertigt den Bruch des Ehrenwortes durchaus nicht, und die Offiziere, die ihren Kameraden nachher in einem ähnlichen Fall, wie Simmel berichtet, nicht mehr in ihr Korps aufnehmen wollten, können moralisch richtig gehandelt haben. Ist nämlich nicht der Wille dieser Dienstleistung das Entscheidende für den Handelnden, so daß ihm seine Flucht nur als Mittel erscheint, ohne welches sonst dieser Zweck, die Benachrichtigung des Vaterlandes, nicht zu erreichen wäre, so ist seine Handlung sicherlich unmoralisch. Denn der Nutzen, den seine Flucht dem Vaterlande bringt, ist nicht gleichbedeutend mit Versittlichung seines Handelns. Anderseits würde sogar die Unterlassung der Flucht unsittlich sein, wenn sie das gegebene Ehrenwort nur vorschützte, um sich gegenüber der gefühlten Pflicht, dem Vaterlande zu dienen, den Gefahren der Flucht zu entziehen. Sobald man also auf das Wollen zurückgeht, gibt es keinen ethischen Konflikt mehr. Entweder steht im Vordergrunde der Wille zur Selbstbefreiung, dann scheidet der ganze Fall aus der sittlichen Erörterung aus und ist ein bloßer Fall der Selbstbehauptung. Oder die sittliche Verpflichtung, dem Vaterland zu dienen, steht obenan: dann kann sogar die Einhaltung des gegebenen Ehrenwortes unsittlich sein. Und die Vorstellung, die sich daran stößt, einen Ehrenwortbrüchigen

[19] Vgl. G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft I. S. 713.

als moralisch intakt zu betrachten, ist dann nichts mehr als ein bloßes Vorurteil, eine Art Fetischverehrung des gegebenen Wortes.

Was immer wieder den Schein hervorruft, daß bei einem Pflichtenkonflikt die Moral verletzt wird, ist der Umstand, daß es eben in Wirklichkeit zumeist nicht zwei Pflichten sind, die miteinander zusammenstoßen, sondern daß die eine Seite sich bloß in ein moralisches Gewand kleidet, tatsächlich aber ihren amoralischen oder unmoralischen Inhalt behält, woraus dann freilich eine Verletzung der Moral hervorgehen muß. Dies ist nun besonders dann der Fall, wenn, wie bei Meinecke und bei allen jenen, die in der Politik die Unmoral aus einem Pflichtenkonflikt des Staatsmannes rechtfertigen wollen, die Moral in Kollision gebracht wird mit dem Staatsinteresse. Ermöglicht wird dies dadurch, daß man dieses Staatsinteresse als salus publica, als allgemeines Wohl, somit als einen ethischen Wert ausgibt. Aber wir kennen bereits die Zweideutigkeit dieser Begründung: das Staatsinteresse *soll* identisch sein mit dem allgemeinen Wohl, ist es aber an und für sich im heutigen Klassenstaat ganz und gar nicht. Noch bedeutet vielmehr Staatsinteresse viel eher das egoistische und separatistische Wohl der herrschenden Klassen, ja oft sogar nur die ehrgeizigen und machtlüsternen Bestrebungen der herrschenden Politiker, als das Wohl der Gemeinschaft. Nur darum sehen wir ja Meinecke genötigt, nach Grenzen für die Verletzung der Moral im Falle des Pflichtenkonfliktes zu suchen. Und diese Grenzen offenbaren sich als — Grenzen der Machtpolitik, d. h. als Grenzen des staatlichen Egoismus und Ausdehnungstriebes, kurz eben als Grenzen eines von Anfang an amoralischen, wenn nicht unmoralischen Gliedes in einem nur scheinbar beiderseits sittlichen Komplex.

Dazu kommt noch, daß die von Meinecke angeführten Grenzen des staatlichen Egoismus höchst fragwürdige sind. Denn was zur Sicherheit des Staates und zur freien Entfaltung aller seiner Volkskräfte nötig ist, unterliegt einer so schwankenden Beurteilung, sobald der moralische Gesichtspunkt ausgeschaltet wird,

daß nicht einmal, wie Meinecke glaubt, „grobe und handgreifliche Ueberschreitungen" dieser Grenze mehr unzweifelhaft festzustellen sind. So meint z. B. Meinecke, der „sacro egoismo" der Italiener sei zur Blasphemie geworden, da er sich ohne zwingenden Grund auf die Bundesgenossen geworfen habe. Allein ein Italiener wird die in diesem Kriege sich darbietende Gelegenheit, die nationale Vollständigkeit des Reiches zu erkämpfen, als einen genügenden Fall dessen ansehen, was zur Entfaltung aller Volkskräfte der italienischen Nation nötig ist. Und wenn Meinecke gleich darauf Bismarcks Gewaltpolitik darin gerechtfertigt sieht, daß er „einen starken und in seiner Existenz gesicherten Nationalstaat gründen wollte" (S. 765), so wird der Italiener sich auf denselben Willen berufen. Nicht in dem Ziel liegt das Tadelnswerte, sondern in dem Weg; und noch ist die Frage offen, ob die Einigung Deutschlands, wenn sie vielleicht auch am raschesten auf dem Wege, den Bismarck ging, möglich war, nicht heute noch alle verhänignisvollen Nachteile trägt dieser Entstehung aus Gewalt statt aus den Stürmen einer Volksbewegung, wie sie die Generationen von 1813 und 1848 träumten!

Noch ein letztes Mittel gibt es, die Einführung des bloßen Staatsegoismus in den Pflichtenkonflikt moralisch erscheinen zu lassen, indem man aus diesem Egoismus „das heilige Recht der Notwehr" macht. (S.769.) Aber damit hört überhaupt jede moralische Betrachtung auf, man mag die Notwehr noch so oft heilig nennen. Der Zustand der Notwehr ist nicht einmal ein menschlicher, geschweige denn ein moralischer. Er bezeichnet eben das Aufhören der menschlichen Verbindung, er entsteht nur an den Grenzen des gesellschaftlichen Lebens überhaupt, wo der gesellschaftliche Mensch durch Bedrohung seines physischen Daseins aus der sozialen Sphäre zurückgeworfen wird auf sein bloßes Naturdasein. Wenn zwei Menschen sich im Meere an eine Planke klammern und einer den anderen wegstößt, wenn bei Gefahr des Hungertodes einer dem anderen die Nahrung wegreißt, so sind das keine Pflichtenkonflikte, keine einer moralischen Beurteilung überhaupt noch unterliegenden Handlungen, sondern

es sind elementare Regungen des Lebenstriebes sowie das Schnappen nach Luft eines Asthmatischen. Die Sittlichkeit könnte hier nur darin sich betätigen, in solchen entsetzlichen Ausnahmssituationen den Lebenswillen zu unterdrücken, wir würden darin aber mit Recht einen inneren Widerspruch erblicken. Denn die Sittlichkeit ist eine Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens und hat nach Aufhebung desselben keinen Sinn mehr.

Das gleiche gilt nun dort, wo, wie im Leben des Staates, ein sozialer Zustand noch gar nicht begründet ist. Die Notwehr eines Staates, wo sie wirklich eine solche ist und nicht bloß sich in das Unschuldgewand des Angegriffenen kleidet, ist einfach eine natürliche Reaktion des Erhaltungsstrebens einer Gemeinschaft und als solche weder sittlich noch unsittlich, am allerwenigsten heilig. Wozu noch kommt, daß die Notwehr selbst nach positiven Rechtsanschauungen aller kultivierten Gesetze keinen Freibrief für schrankenlose Verletzung der Moral gibt, sondern daß überall eine Ueberschreitung der Notwehr statuiert wird, die unter Umständen sittlich verwerflich und positiv strafbar ist. Wiederum erweist sich also nicht das „heilige Recht" der Notwehr als oberster Rechtfertigungsgrund, sondern ob es heilig und gerechtfertigt war, läßt sich nur nach sittlichen Grundsätzen beurteilen.

Zu diesem Eingeständnis sieht sich zuletzt auch Meinecke getrieben, nur daß er nicht merkt, wie dadurch seine ganze Theorie von der Rechtfertigung der Machtpolitik durch den Pflichtenkonflikt in die Brüche geht. Er beruft sich nämlich zuletzt auf Ranke, der schon vor Treitschke gelehrt habe, wie in den Kämpfen der Weltgeschichte kein zufälliges Durcheinanderstürmen vorliege, sondern daß es geistige Kräfte, moralische Energien seien, die in den geschichtlichen Kämpfen auftreten und deren Entwicklung sie verfolgen. „Von der Höhe dieser Anschauung aus gewinnt der Egoismus der Staaten und Nationen eine andere Bedeutung. Es sind Mittel zum Zwecke der Entwicklung aller in der Menschheit schlummernden Kräfte. Die Weltgeschichte ist die Entfaltung der Individualitäten, und die in ihnen lebenden moralischen

Energien entscheiden darüber, ob sie aufblühen oder vergehen." (S. 770.)

Wenn das soviel heißen soll, daß ein Staatsmann bloß egoistisch zu sein braucht, um moralisch zu sein, dann würde die Höhe Rankescher Geschichtsauffassung nur dazu dienen, zum Beschönigungsmittel jeder gerade herrschenden Politik herhalten zu müssen. Und dieses Schicksal ist ja sowohl dem deutschen philosophischen wie historischen Idealismus in diesem Kriege reichlich widerfahren.

Ist aber der Sinn der Auffassung Rankes der, daß sich inmitten alles äußeren Gewaltcharakters der Geschichte die inneren moralischen Kräfte der Völkerentwicklung doch durchsetzen und den Sinn der Geschichte retten, so ist erst noch die Frage, inwieweit dies mehr trotz des Waltens der Machtpolitik geschieht als durch diese, und um wie viel mehr die moralischen Energien der Volkskräfte ausrichten könnten, wenn nicht die inner- und zwischenstaatlichen Gegensätze sie zu dem heillosen Umweg über die Machtpolitik zwängen!

Für den einzelnen Politiker kann die Berufung auf den Sinn der Geschichte zu keinem Dispens von der Moral führen. Anderseits widerlegt gerade dieser Glaube an den schließlich unverbrüchlichen Sinn der Geschichte das naive Vertrauen auf die ausschließliche Berechtigung und Vernünftigkeit des eigenen Staatsegoismus, da dieser geschichtliche Sinn ja nur aus der Brechung und Ueberwindung sozialer Staatsegoismen erwächst, die jeder für sich ebenso sebstbewußt und selbstgerechtfertigt waren, wie die sieghaft gewordenen. Erst der Ausgang der Geschichte würde auf diese Weise offenbaren, welche Politik wirklich auf einen Pflichtenkonflikt sich berufen dürfte, die eine Verletzung der Moral rechtfertigte. Da dieses Urteil aber für den handelnden Politiker zu spät kommt, so bedeutet seine Berufung auf den Pflichtenkonflikt im Grunde nichts anderes als — wo sie im guten Glauben geschieht — eine naive Gläubigkeit an die Auserwähltheit des eigenen Volkes, des eigenen Staatsegoismus zum Heilsbringer der Menschheit, also eine Art religiösen Glaubens an die recht-

fertigende Leitung der Geschichte, die alles zum Guten ausführen wird.

Ohne diesen guten Glauben aber bedeutet die Berufung auf den Pflichtenkonflikt einfach das Bekenntnis zum Machtwillen schlechtweg, zur Vorherrschaft des eigenen Volkes, zum Imperialismus und zur absoluten Rechtfertigung des eigenen Nationalismus. Politischer Glaubenswahn oder politischer Herrenwahn, Metaphysik oder Chauvinismus, dies ist in der Tat die letzte Alternative einer Auffassung, die in dem Zusammenstoß der Ethik mit dem Staatsegoismus einen Fall des sittlichen Konfliktes, eine Pflichtenkollision erblickt.

IX. Die weltgeschichtliche Moral

Nach allen diesen mißlungenen Versuchen eine Ausgleiches zwischen Moral und Politik bleibt nun allerdings nur die metaphysische Lösung Hegels übrig, deren Großartigkeit nicht zu leugnen ist.

Man verkennt aber ihr Wesen ganz und gar, wenn man glaubt, ihre Scheidung von Privat- und Staatsmoral ohne jene Metaphysik übernehmen zu können. Denn diese Scheidung beruht ja nur auf dem tragenden Gedanken der Hegelschen Metaphysik, daß die Staaten und Völker bloß Momente in der Entwicklung des Weltgeistes darstellen, der sich in jedem Volke seine besonderen Ziele setzt. Aus den Taten des Volkes und des Staates heraus wirkt daher eine höhere, alles menschliche Wissen, Planen und Werten überragende Geistigkeit nach ihrer inneren Gesetzlichkeit. Deshalb wird ja nach dem berühmten Ausspruch Hegels die Weltgeschichte zum Weltgericht, weil es der allgemeine Geist ist, der sich in ihr auswirkt, der bestehen läßt, was zur Entwicklung des Geistes nötig ist, und untergehen läßt, was diese behindert.

„Die Staaten, Völker und Individuen", sagt Hegel in der „Rechtsphilosophie" (§ 344), „in diesem Geschäft des Weltgeistes stehen in ihrem besonderen bestimmten Prinzip auf, das an ihrer

Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäftes sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet." Darum fällt die Weltgeschichte nicht unter die Gesichtspunkte der privaten Moral: „in ihr erhält dasjenige notwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Taten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm." (§ 345.)

So tiefsinnig diese Lehre Hegels ist, so kann sie doch nur als eine Art Theodizee aufgefaßt werden; das heißt, sie ist bestrebt, die Unmoral in der geschichtlichen Entwicklung zu rechtfertigen, indem sie auch das Uebel in den Dienst der Vernunft gestellt findet. Damit kommt sie zwar unserem Denkbedürfnis nach sinnvoller Einheit entgegen, aber sie kann unmöglich das geschichtliche Handeln selbst versittlichen. Allenfalls stellt sie eine Moral auf, nicht für Menschen, sondern Götter. Denn wer anders als Gott vermöchte es auf sich zu nehmen, zu entscheiden, welchem Volke jeweils die Vollstreckung der Pläne des Weltgeistes aufgetragen worden seien.

Hier ist der gefährliche Punkt, an dem die klassische deutsche Philosophie zum Motor des ärgsten Chauvinismus gemacht werden konnte, der das deutsche Volk als das von der Vorsehung auserwählte Volk hinstellt, weil jeder Professor auf Grund seiner mehr oder weniger freigebigen Akkreditierung beim Weltgeist sich als den Verkünder seiner geheimsten Pläne ausgeben darf.[20]

[20] Siehe zum Beispiel J. Plenge in seinem kuriosen Buche „1789 und 1914": „Wie der Krieg auch endet, wir sind das vorbildliche Volk. Unsere Ideen werden die Lebensziele der Menschheit bestimmen." S. 20. Oder gar W. Sombart in „Händler und Helden": „Die Idee der Menschheit, also die Humanitätsidee, in ihrem tiefsten Sinne kann nicht anders verstanden werden als dahin: daß sie in ein-

Nur vom Standpunkt einer Erkenntnis, welche die Ergebnisse der Entwicklung bereits voraus weiß, ist die Unterscheidung einer Staatsmoral möglich, welche die Privatmoral im Konflikt als ihr unterwertig beiseite lassen dürfte. Diese Erkenntnis verschafft nicht einmal die Hegelsche Metaphysik; sie übersteigt alles menschliche Wissen und Können. Und darum ist diese Unterscheidung als moralische auch nicht möglich. Sie ist nur faktisch ausführbar als ein Werk der nationalen Ueberhebung, als chauvinistische oder machtpolitische Tat; das heißt: sie löst den Konflikt von Politik und Moral nicht, sondern setzt ihn aufs neue, nur in der unerträglichsten Form, nämlich in der des verschrienen englischen Cants, in der Form der Selbstverherrlichung und Selbstgerechtigkeit. Das Ende ist die Weltheuchelei als Weltkrieg, in dem jeder Staat als Vollstrecker höchster moralischer Ziele auftritt.

X. Die Versittlichung der Politik

So ist also die Unterscheidung einer Privat- und Staatsmoral in allen ihren verschiedenen Formen außerstande, das Problem einer Zusammenstimmung von Politik und Moral zu lösen. Es bleibt nur noch der Ausweg, an eine Versittlichung der Politik zu denken. Diesen Weg hat kürzlich der Berliner Soziologe Alfr. **Vierkandt** in einer von feinen und anregenden Betrachtungen erfüllten Schrift über „Machtverhältnis und Machtmoral" betreten.[21] Obgleich er weit entfernt ist von dem tönenden Selbstbetrug eines sittlichen Realismus, sondern im Gegenteil, wie wir sehen werden, einen **Machtidealismus** begründen möchte, geht er doch von jenen realen Tatsachen aus, die der sittliche

---

zelnen Edelvölkern zu ihrer höchsten und reichsten Auswirkung gelangt. Das sind dann jeweils die Vertreter des Gottesgedankens auf Erden: das sind die auserwählten Völker. Das waren die Griechen, das waren die Juden. Und das auserwählte Volk dieses Jahrhunderts ist das deutsche Volk." S. 142.

[21] Berlin, Reuther & Reichard 1916.

„Realismus" beharrlich übersieht, von den Klassengegensätzen. Er hat erkannt und spricht es aus, daß der Staat überall durch Gewalt entstanden ist und fortdauert. „Alle höhere Kultur ist bis auf den heutigen Tag mit dem Klassenwesen untrennbar verbunden." „So ist der Kampf um die Macht so recht zu einer Grundeigenschaft der modernen Gesellschaft geworden. Und das Gegenstück zu diesem innerstaatlichen Kampfe aller gegen alle bildet im zwischenstaatlichen Leben die spezifisch moderne Bewegung des Imperialismus, die in derselben Weise den Kampf um die Macht auf die Spitze treibt." (S. 3—7.) Mit dem Klassenwesen verbindet sich überall eine Klassenmoral. „Das heißt, die stärkere Teilgruppe bestimmt den Sinn der Moral." (S. 32.) So ergibt sich unter der Herrschaft des Klassengegensatzes ein doppelter Sinn der Moral. Die eine Moral dient bloß den Interessen einer Gruppe, also dem Nutzen, die andere der Entfaltung der Persönlichkeit, also der Vollkommenheit. Die erstere ist die bürgerliche Moral, die, da sie bloß auf Sicherung der Erhaltung des Gruppendaseins gerichtet ist, als ein Ersatz des tierischen Instinkts bezeichnet werden kann. Sie wird in Vertretung des Machtwillens der herrschenden Klasse zur bürgerlichen Machtmoral, für welche Macht gleich Recht ist und die sich deshalb auch gerechtfertigt sieht, das Klassenverhältnis aufrechtzuerhalten und die beherrschte Klasse dauernd in dieser Lage zu fesseln. (S. 23—34.)

Trotz dieser klaren Einsicht in die klassenmäßige Bedingtheit der Moral stellt Vierkandt aber den Begriff und die Forderung einer „idealistischen Machtmoral" auf und erwartet von ihm eine entscheidende Wirkung für die Lösung des Konflikts von Politik und Moral. Er unterscheidet nämlich zwei Formen des praktischen Idealismus, den älteren, der ein wesentlich negatives Verhältnis zur Wirklichkeit und damit zum politischen Leben hatte, und einen neuen aktiven Idealismus.

Der ältere Idealismus hatte sich entweder von der ihn abstoßenden Wirklichkeit direkt abgewendet oder sich den gegebenen Machtverhältnissen äußerlich angepaßt, um seine ganze Wirksam-

keit nur auf die Verinnerlichung des seelischen Lebens zu konzentrieren. Mit Recht wendet Vierkandt sich scharf gegen diese im Grunde reaktionäre Form des älteren Idealismus, welche die gefährliche Duplizität einer offiziellen und inoffiziellen Moral ermöglicht hat. Ihr entgegen tritt nun der neue Idealismus, der Idealismus der Aktivität. Für diese Richtung geht das Leben nicht in Anpassung auf. „Für sie bedeutet Leben soviel wie Gestalten und Schaffen. Für sie ist die Umwelt daher auch nicht eine einfache Tatsache, die man anzuerkennen und der man sich zu beugen hat, sondern ein plastisches Medium, das man beeinflussen und gestalten kann." (S. 40.) So wird der neue Idealismus vor allem Antitraditionalismus. Er tritt dem ganzen Komplex der Traditionen der bürgerlichen Moral mit seinen Ansprüchen gegenüber und schafft so die Möglichkeit einer schöpferischen Entwicklung über ihre Grenzen hinaus.

Wir stehen mit aller Sympathie auf der Seite dieses neuen Idealismus, den Vierkandt hier vertritt, aber was bedeutet er für das Problem des Konfliktes von Macht und Sittlichkeit, von Politik und Moral? Doch nichts anderes, als daß der politischen Wirklichkeit eine ideale Norm entgegengehalten wird, allerdings zwar nicht mehr als bloße Tugendlehre, sondern als ein politisches Wirkungsprinzip. Damit sind wir aber der Lösung des Widerspruches von Politik und Moral nicht näher gekommen, sondern haben nur die Schlichtung dieses Konfliktes im Sinne einer idealistischen Moral neuerlich verlangt.

Daher sieht sich denn auch Vierkandt nun erst vor das eigentliche Problem mit der entscheidenden Frage gestellt: „Ist aber die politisch-wirtschaftliche Welt überhaupt ethisierbar? (S. 42.) Er bejaht natürlich diese Frage, da ja sonst dem aktiven Idealismus alle Möglichkeit benommen wäre, innerhalb des Klassenverhältnisses zu wirken, und glaubt, da nun einmal Machtbehauptung zum Wesen der Klassengesellschaft gehört, diese Ethisierung durch Versittlichung des Machtverhältnisses bewerkstelligen zu können. Vermag doch nie-

mand von vornherein die Grenzen abzustecken, wie weit die Sittlichkeit in das Gebiet der Wirklichkeit einzudringen vermag. (S. 43.) „Der Macht gegenüber hat sie sich bis jetzt fremd gefühlt und ablehnend verhalten. Gegenwärtig steht sie vor der Aufgabe, die Macht zu weihen, statt sich von ihr abzukehren. (S. 47.) „Es ist die Aufgabe unserer Zeit, eine idealistische Machtmoral zu schaffen." (S. 48.) Dies ist möglich, sobald wir erkannt, daß Macht und Moral sich nicht notwendig ausschließen. Freilich sind Machtverhältnisse nicht dasselbe wie Liebes- und Gemeinschaftsverhältnisse, an die man sonst gewöhnlich allein bei Anrufung der Moral denkt. Beide Arten der Verhältnisse sind aber doch nur verschiedene Stoffe der Moral. Ist auch der Stoff ein anderer, so kann doch der Stil seiner Behandlung derselbe sein. Es besteht also kein inneres Hindernis, die Vollkommenheitsmoral auch auf dem Gebiete der Machtverhältnisse zur Geltung kommen zu lassen. (S. 48.)

Es wirkt wenig vertrauenerweckend für diesen Optimismus, daß Vierkandt im unmittelbaren Anschluß genötigt ist, sofort anzumerken, daß allerdings die Vollkommenheitsmoral hier ein anderes Gesicht wird zeigen müssen als sonst. „So dürfen im Kampfverhältnis Mittel angewendet werden, die die Gemeinschaftsmoral nicht dulden kann." (S. 49.) Also ergibt sich hier eigentlich doch auch ein anderer Stil der Moral, somit zweierlei Vollkommenheitsmoral, wovon die eine entschieden weniger vollkommen ist als die andere. Dies deutet bereits auf einen inneren Widerspruch der ganzen Auffassung. Und in der Tat ist die Ethisierung des Machtverhältnisses ein solcher Widerspruch. Sie gleicht der Aufgabe, der Katze die Schelle umzuhängen mit der besonderen Modifikation, daß es die Katze selbst ist, die dies tun muß.

Als erste Bedingung dieser Ethisierung stellt Vierkandt die Forderung auf, daß die Macht wirklich nur für wertvolle Zwecke eingesetzt werden dürfe. Aber wer soll der Macht gegenüber entscheiden, was wirklich wertvolle Zwecke sind? Wird nicht die Machtentfaltung dieses Krieges auf allen Seiten unter Berufung

darauf eingesetzt, daß nur die eigenen Ziele wertvoll seien, die des Gegners aber bloß die Maske sittlicher Ziele vorgesteckt haben? Die Forderung, daß die Macht nur für wirklich wertvolle Zwecke aufgeboten werden dürfe, setzt voraus, daß die Macht überhaupt nicht mehr als Gewalt der einen gegen die anderen existiert, sondern als gemeinsame Kraft Aller empfunden wird. Das heißt, sie setzt eine gerade bezüglich des Machtgebrauches einmütige und widerspruchslose Gemeinschaft voraus, also die Aufhebung des Klassengegensatzes und die Ersetzung des Machtverhältnisses durch Gemeinschaftsorganisation. Wenn dem nicht so ist, dann müßte man annehmen, daß die Macht überall dort, wo wirklich wertvolle Zwecke an dem Bestande und der Aufrechterhaltung von Machtverhältnissen, also von Klassenherrschaft, zu scheitern drohen, sich gegen sich selber wenden, also zur Selbstaufhebung der eigenen Herrschaft schreiten würde, was eine vollkommene Utopie wäre.

Dieser Folgerung glaubt Vierkandt dadurch entgehen zu können, daß er als zweite Bedingung seiner Ethisierung des Machtverhältnisses verlangt, die Machtgestaltung und Machtausübung müsse so erfolgen, daß sie nicht durch Furchteinflößung, sondern durch freiwillige Unterordnung der Beherrschten herrsche. Allein die Unterordnung kann nur dort eine willige sein, wo die Macht ihren Gewaltcharakter nicht bloß abgeschwächt, sondern verloren hat, das heißt, wo sie aus einer Herrschaft von Ungleichen zu einer Leitung unter Gleichen geworden ist, also wieder erst nach Beseitigung des Machtverhältnisses. Sonst ist willige Unterordnung nur gleichbedeutend mit dumpfer Anpassung, also gerade mit jenem Traditionalismus, den Vierkandt mit Recht als das gefährlichste Hindernis jeder kulturellen Entwicklung bekämpft.

Ueberhaupt aber ist die Vorstellung einer Versittlichung des Machtverhältnisses, eines moralischen Gebrauches der Gewalt ein Selbstwiderspruch. Denn alle Moral geht auf Gemeinschaft, auf Herstellung eines widerspruchslosen gesellschaftlichen Zusammenhanges der Menschen, alle Macht dagegen geht immer auf Trennung und schließlich Unterwerfung.

Was die Vorstellung einer Versittlichung des Machtverhältnisses so einschmeichelnd macht, das ist, abgesehen von der Möglichkeit der Veredelung einzelner Machtträger, hauptsächlich der Umstand, daß man nur zu oft verleitet wird, den Begriff des Machtverhältnisses verschwimmen zu lassen in ihm äußerlich ähnliche andere Unterordnungsverhältnisse, die einen sittlichen Inhalt haben und öfters auch als Machtverhältnisse bezeichnet werden, so z. B. die Macht der Eltern über die Kinder und dergleichen. Aber diese Macht der Eltern oder der Lehrer über ihre Schüler, der Meister über ihre Jünger ist überall gerade nur so weit sittlich, als sie keine Gewalt ist, keine Gegensätzlichkeit sondern Gemeinschaft des Zieles. Wenn man also auf diese Verhältnisse verweist, um die Möglichkeit einer Versittlichung zu beweisen, so übersieht man, daß das, was hier Macht heißt, nur den Namen gemeinsam hat mit politischer und ökonomischer Macht, ja, daß dies überhaupt nicht Macht ist, das heißt gegensätzlicher Wille, sondern nur die Vervollständigung des eigenen noch schwachen und unsicheren Willens der Geführten durch jenen der Führer. Es liegt also hier überhaupt kein Machtverhältnis vor, das erst zu versittlichen wäre, sondern es besteht von vornherein ein sittliches Verhältnis der Willensübereinstimmung. Und darum wird hier auch alle Machtbetätigung sofort sittlich unzulässig, sobald die Voraussetzungen dieser Willensübereinstimmung fehlen, sei es, daß die Kinder der Elternlehre entwachsen sind, sei es, daß die Eltern oder Erzieher auf einer geringeren sittlichen Höhe stehen als ihre Schutzbefohlenen.

Selbverständlich kann die Macht auch sittlich angewendet werden: dann aber führt sie dazu, ihr zu entsagen oder sie zu bekämpfen. Das ist als Einzelerscheinung geschichtlich möglich und bildet, wo es vorgekommen ist, eine wundervolle Oase in der trostlosen Wüste der Machtverfolgung. Aber als Klassenerscheinung ist eine solche sittliche Selbstdisziplinierung der Macht eine Unmöglichkeit. Denn dies würde bedeuten, daß eine ganze Klasse die sozialen Bedingungen ihres Bestandes und ihrer Entwicklung einer moralischen Idee aufopfert. Das geschah zwar einmal schon

in der berühmten 4. Augustnacht von 1789, als der Adel seine Vorrechte von sich warf, — aber das war auch im moralischen Sturm einer die alten Machtverhältnisse wegfegenden Revolution.

Vierkandt hat sehr unrecht, die ablehnende Haltung gegen die Ethisierung der Machtverhältnisse als eine Einseitigkeit des Naturalismus zu denunzieren, der die Macht der Idee gegenüber den reellen Hindernissen allzu gering schätze. Hier unterliegt vielmehr er selbst einem methodologischen Mißverständnis. Wir verteidigen nicht den Naturalismus, da wir selbst auf dem Boden der Ethik Kants stehen. Aber auch der Naturalismus leugnet gar nicht, daß der einzelne Machtträger ethisiert werden kann, nur nicht als Machtträger: er wird dann eben ein anderer Mensch. Machtbehauptung und Sittlichkeit liegen auf verschiedenen Ebenen des menschlichen Wesens. Die erstere ist ein Sein der Menschen und ihrer Einrichtungen, die letztere ein Sollen. Daß das Sollen sein soll, ist selbstverständlich eine Tautologie. Damit es aber sein kann, muß eben das Sein der Menschen und ihrer Institutionen erst anders werden. Das Sollen gebietet also in letzter Hinsicht nicht eine Ethisierung der Machtverhältnisse, was eigentlich nur eine mehr oder minder große Einschränkung des sittlichen Widerspruchs entgegengesetzter Lebensinteressen bedeuten würde, sondern ihre Ueberwindung und Beseitigung. Und so bleibt also auch hier der richtunggebende Hinweis auf die wirkliche Lösung des Konfliktes von Politik und Moral: nicht eine andere Moral für den Staat, sondern einen anderen Staat für die Moral zu begründen.

XI. Ausblick auf die Lösung des Problems

Die wirkliche Lösung des Problems liegt in der Tat nur in der sozialen Entwicklung, aber in jener Richtung derselben, welche die bürgerliche Auffassung nicht anerkennt, weil sie über die Grundlagen ihrer Gesellschaft hinausführt.

Wir haben gesehen, wie die Bearbeitung unseres Problems

durch die bürgerliche Wissenschaft durchwegs den Staat mit seiner Klassengegensätzlichkeit, also den Klassenstaat, wie eine ewige egorie verwendet. Darum kann sie freilich auch keine andere Sphäre der Politik für alle Zukunft vor sich sehen als diejenige der aus den Gegensätzen kapitalistischer Staaten entspringenden nationalen Feindseligkeiten. So muß sie zu einer Konservierung der Ursachen des Widerstreites von Politik und Moral gelangen, die alle Lösungsversuche dieses Problems in Widersinn ausmünden lassen müssen.

Nur die grundsätzliche Aenderung der Verhältnisse, unter denen heute die Völker leben, vermag auch ihre Politik grundsätzlich zu ändern, und diese Aenderung führt zum Sozialismus, als dem einzigen Mittel, durch Beseitigung des Klassencharakters der Staaten und ihrer kapitalistischen Expansion auch jene Gegensätze zwischen ihnen zu entfernen, die eine Solidarisierung der Kulturwelt heute noch verhindern. Der Sozialismus erst macht überall aus dem Staate jenes soziale Ganze, in welches der einzelne nicht nur sich einfügen soll, sondern mit seinem ganzen moralischen Bewußtsein eingefügt ist, so daß er durch die Förderung dieses Ganzen eine direkte Bereicherung und Erweiterung seiner Persönlichkeit erfährt.

Wie für alle Moral gilt also auch für die der Staaten und Völker die Grundforderung, den eigentlichen Ursprung eines Widerspruches in ihr aufzusuchen nicht in dem besonderen Wesen der Personen, sondern vielmehr der Verhältnisse, unter denen sie leben. Und soll schon die klassische Philosophie berufen werden, uns hier zu führen, dann ist es der jetzt so gerne hinter dem „modernen" Hegel zurückgestellte „alte" Kant, der so unmoderne Philosoph des ewigen Friedens, auf den auch hier zurückzugehen sein wird. Er hat eine treffliche Unterscheidung zu unserem Problem gemacht: den Unterschied eines moralischen Politikers gegenüber einem bloß politischen Moralisten. Dieser besteht darin, daß der letztere sich die Moral so zurechtschmiede, wie er sie brauche, während der erstere die Pflicht der Aenderung der

Staatsverhältnisse erkenne, wenn sich sonst moralisch nicht mehr weiterkommen lasse.

„Der moralische Politiker", sagt Kant in dem wenig beachteten Anhang seiner Schrift „Zum ewigen Frieden", „wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältnis angetroffen werden, die man nicht hat verhindern können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie so bald wie möglich gebessert werden und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne, sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferung kosten."

Man überlege es sich wohl, über die scheinbare Simplizität dieser Forderung zu lächeln. Denn wird sie erst aus einer Maxime einzelner Politiker zum geschichtlichen Schaffensprinzip aufsteigender Klassen, wird sie erst, was sie schon vor dem Kriege war und was zu bleiben sie bestimmt ist, der nicht mehr beirrbare Ausdruck des politischen Prinzips des internationalen Proletariats, so wird aus ihr sich die geschichtliche Kraft ergeben, die mit der ideellen Zerrissenheit von Politik und Moral auch die blutige der Menschen untereinander umwandeln wird in die innere und äußere Verbundenheit einer glücklicheren Zukunft.

Diesen Einklang zwischen Politik und Moral herzustellen, ist also keine Schwärmerei vereinzelter Menschenfreunde oder gutmütiger Utopisten. Er gehört zum Programm der größten sozialen Bewegung unserer Zeit, des internationalen proletarischen Sozialismus. Und darum hat diese Forderung auch ihren Ausdruck gefunden durch den entschlossensten Bekämpfer jeglichen Utopismus, durch Karl Marx. Wir können diesen Zusammenhang nicht besser kennzeichnen, als mit den berühmten Worten, die er in der Inauguraladresse der Internationalen niederschrieb. Hier wird es als eine Pflicht des Proletariats bezeichnet, „die einfachen Gesetze der Moral und des Rechtes zu verkünden, die ebensowohl die Beziehungen einzelner regeln als auch für den

Verkehr der Nationen die obersten Gesetze sein sollten. *Der Kampf für solch eine auswärtige Politik* bildet einen Teil des allgemeinen Kampfes für die Emanzipation der arbeitenden Klassen".

In diesen großen Worten ist nicht nur das Programm einer moralischen Politik entworfen, sondern auch eine Aufgabe bezeichnet, die der Sozialismus vor dem Kriege nicht immer in gleicher Dringlichkeit gefühlt hat, wie dies nach dem Weltkriege der Fall sein wird. Denn schon jetzt hat der Krieg immer deutlicher gemacht, daß alle Emanzipationsarbeit des Proletariates um jegliche Frucht gebracht werden muß, wenn noch einmal seine Internationalität durch den imperialistischen Streit der Staaten und Wirtschaftsgebiete zerrissen werden sollte, wie es in diesem Kriege geschah. Die großen pazifistischen Ziele seit Saint-Pierre und Immanuel Kant: überstaatliche Organisation, internationale Schiedsgerichte und allgemeine Abrüstung werden aus so oft belächelten Utopien unmittelbar praktische und notwendige politische Kampfziele des internationalen Sozialismus werden müssen, wie sie denn auch bereits im Entwurf der Friedensbedingungen des holländisch-skandinavischen Komitees in Stockholm und in der Friedensresolution des Sowjet enthalten sind. Nur der Sozialismus kann den Machiavellismus der Politik, den wir im Wesen der kapitalistischen Klassengesellschaft begründet sahen, wirklich überwinden und so die Moral auch in der Politik endlich in ihr gesellschaftliches Führeramt einsetzen. *Und es wird keinen dringenderen und keinen sicherer erfolgversprechenden Weg zu diesem Ziele geben, als den Kampf gegen Kriegspolitik und Militarismus, gegen Imperialismus und Völkerverhetzung, kurz für Abrüstung, Schiedsgerichte und überstaatliche Organisation.*[22] Es spricht nur für die Richtigkeit der Lösung des Konfliktes von Politik und Moral einzig durch

---

[22] Vgl. hierzu Max *Adler*, Prinzip oder Romantik! Sozialistische Betrachtungen zum Weltkriege, 2. Aufl. Nürnberg 1916, S. 61 f.

die Auflösung der kapitalistischen Klassengesellschaft, daß die geschichtliche Entwicklung der letzteren selbst durch den Weltkrieg zu der Erkenntnis geführt hat, daß eine Wiederholung dieses furchtbaren Erlebnisses nur durch die Ueberwindung des anarchischen Staatenverhältnisses der kapitalistischen Welt vermieden werden kann. Denn diese Ueberwindung und jene Auflösung sind eben nur zwei Seiten eines und desselben geschichtlichen Prozesses. Der Friede zwischen Politik und Moral, in sich schließend den dauernden Frieden der Welt, kann nur auf jenem Felde erblühen, auf dem auch der Friede in der Gesellschaft erst möglich sein wird, auf dem Boden der klassenlosen Menschengemeinschaften.

Druck von Dr. Reinhold & Co., Leipzig.

Verlag „Naturwissenschaften“, G. m. b. H., Leipzig, Marienstraße 18

Soeben erschienen!

Professor Dr. Leo Graetz

Die Physik

mit Berücksichtigung ihrer Anwendungen

Zirka 40 Bogen mit 385 teils farbigen Abbildungen und 15 farbigen und schwarzen Tafeln.

Mit einer Einführung
von
Geheimrat Prof. Dr. Wilhelm Ostwald

Preis brosch. M. 16.—; in Leinen M. 20.—; in Halbfranz M. 22.—.

Ein Monumentalwerk deutscher Wissenschaft und eine Fundgrube für jeden Naturfreund.

Der Name Graetz bedeutet ein Programm! Er bietet Gewähr für eine hervorragende populäre Darstellung selbst der schwierigsten Fragen. Fast spielend lernt man die Wunderwelt der Physik einschließlich der Elektrizität und Elektrotechnik kennen und die gewaltigen Fortschritte unserer Technik bewundern.

Die vornehme Ausstattung macht das Werk zu einem Schmuck für jede Bibliothek.

Urteile der Presse: „Wir haben in Graetzs Physik das erste gute Physikbuch, in welchem der dem heutigen Stande dieser Wissenschaft entsprechende Aufbau folgerichtig durchgeführt ist.“ Geheimrat Prof. Dr. H.

Druck von Dr. Reinhold & Co., Leipzig.

